



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**“UM MAGO NA CORTE SASSÂNIDA: O SACERDOTE KIRDĪR NO
ZOROASTRISMO TARDIO”**

Paula Djanine Sousa Moraes

BRASÍLIA, 2018

Paula Djanine Sousa Moraes

“UM MAGO NA CORTE SASSÂNIDA: O SACERDOTE KIRDĪR NO
ZOROASTRISMO TARDIO”

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Departamento de História do Instituto de Ciências
Humanas da Universidade de Brasília como
requisito parcial para a obtenção do grau de
licenciado/bacharel em História

Orientador: Prof. Vicente Carlos Alvarez
Dobroruka

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Luiz de Andrade Franco

Prof. Dr. Otávio Luiz Vieira Pinto

Prof. Dr. Vicente Carlos Alvarez Dobroruka

BRASÍLIA, 2018

Resumo:

Este trabalho dedica-se a apresentar *Kirdīr*, sacerdote zoroástrico e vizir de reis sassânidas durante o séc. III E.C.. Com base em inscrições em pedra por ele deixadas, podemos analisar e discutir o personagem, sua historicidade e suas contribuições para o estabelecimento de uma hierarquia zoroástrica ligada ao Estado sassânida, além de uma maior unificação do zoroastrismo.

Palavras-chave:

Iranologia, Zoroastrismo, Islã.

Dedico este trabalho à memória de meu amado avô, Osvaldo dos Santos.

“Busque conhecimento do berço ao túmulo.”

(Profeta Muhammad)

Sumário

Introdução	8
1. O Zoroastrismo.....	10
1.1 Zaraθuštra: o fundador da religião	11
1.2 Textos sagrados	15
1.3 Zaraθuštra e o fim do mundo	16
1.4 Desenvolvimento histórico do zoroastrismo	17
2. <i>Kirdīr</i>	19
2.1 Relações religião e Estado.....	20
2.2 Tansar	24
2.3 Questão religiosa: <i>Kirdīr</i> x cristãos, judeus e maniqueístas	25
2.3.1 Cristãos e Judeus	25
2.3.2 Maniqueístas.....	27
3. A experiência visionária de <i>Kirdīr</i>	33
3.1 As incrições	33
3.2 A viagem de <i>Kirdīr</i>	35
3.2.1 O primeiro <i>Šahryār</i>	37
3.2.2 O segundo <i>Šahryār</i>	38
3.2.3 A mulher.....	38
3.2.4 O terceiro <i>Šahryār</i>	39
3.2.5 O quarto <i>Šahryār</i>	40
3.2.6 A ponte <i>Činvat</i>	41
3.2.7 O quinto <i>Šahryār</i>	42
3.2.8 O palácio de <i>Ahūramazdā</i>	42
3.3 A conclusão da viagem	44
Conclusão	46
Anexos.....	47
Referências Bibliográficas	48

Introdução

A dinastia Sassânida consolidou-se como o último império persa pré-islâmico e um dos maiores impérios da Antiguidade tardia, se estendendo desde a Mesopotâmia até o atual território do Paquistão, e desde a Ásia Central até a Península Arábica. A época foi marcada por intensa efervescência cultural, com a restauração de elementos definidores da cultura persa que haviam sido dispersos e miscigenados depois de quase 550 anos dos domínios selêucida e arsácida.

Foi também um período de restauração do zoroastrismo como religião oficial do Estado, formação de um cânon zoroástrico e maior acúmulo de poder nas mãos dos sacerdotes. Nesse contexto, se destaca a figura de *Kirdīr*, que foi um sacerdote que serviu a quatro ou cinco reis persas no início da dinastia sassânida, ascendendo em títulos e angariando poder para ele e toda a classe de sacerdotes. Podemos dizer que *Kirdīr* teve papel fundamental ao conseguir estabelecer uma hierarquia zoroástrica ligada ao Estado, além do seu papel na conservação do zoroastrismo como religião oficial até seu pleno desenvolvimento nos anos posteriores da dinastia sassânida.

Kirdīr deixou quatro inscrições em pedra junto aos reis sassânidas, o que mostra o alto posto que ocupava. Nessas inscrições, ele disserta acerca dos cargos que ocupou, títulos que recebeu e, em duas das inscrições, narra uma viagem ao Além. O estudo do personagem e sua inscrição é importante para melhor estabelecer as relações entre o Estado sassânida e a igreja zoroástrica, além de influir sobre o papel de *Kirdīr* nas mudanças entre essas relações.

As inscrições de *Kirdīr* são os primeiros relatos escritos que descrevem os princípios básicos do zoroastrismo desde as inscrições aquemênidas, e antecedem os demais manuscritos em *Pahlavi*¹ em cerca de 600 anos. Os relatos de *Kirdīr* são fontes indispensáveis para a compreensão e análise do desenvolvimento do zoroastrismo no início da era sassânida.

Além de sua importância histórica, as inscrições também foram imprescindíveis para a compreensão linguística e gramatical do Persa-Médio, visto que, apesar do alto grau de deteriorização, ainda são fontes consideradas extensas.

Há, na academia brasileira, grande vácuo no que se refere aos estudos relativos à Antiguidade fora do mundo helenístico, especialmente dos povos a oriente. O mundo

¹ *Pahlavi* é um termo que se refere a uma forma de escrita do persa-médio (mais precisamente do período sassânida per si). O alfabeto Pahlavi é derivado do aramaico e há alta incidência de palavras de origem aramaica, chamadas de heterogramas (hozwārishn).

persa teve significativo poder e importância na organização do mundo antigo e medieval, e sua compreensão é mister para o domínio de áreas afins na Antiguidade. Desde 2015 dedico-me, sob a orientação do professor Vicente Dobroruka, a estudar narrativas apocalípticas na literatura persa, sobretudo as inscrições de *Kirdīr* e o *Arda Wiraz Namag* (o livro de *Wiraz*, o justo) e islâmica.

Observei, no entanto, que as fontes referentes à importância de *Kirdīr* tanto no âmbito político quanto no âmbito religioso são escassas e desatualizadas (a última contribuição na área foi feita em 2002, por Grenet²).

Essa pesquisa foi conduzida tendo como fontes principais as quatro inscrições de *Kirdīr* – KKZ (inscrição de *Kirdīr* na *Ka'aba de Zaraθuštra*), KNRb (inscrição de *Kirdīr* em *Naqš-ī Rajab*), KNRm (inscrição de *Kirdīr* em *Naqš-ī Rustam*) e KSM (inscrição de *Kirdīr* em *Sar Mašad*) e diversas outras fontes persas, além de outras pesquisas produzidas por acadêmicos da área. Na medida do possível, as traduções foram analisadas por comparação ao idioma original.

Por fim, esse trabalho tem por objetivo apresentar *Kirdīr* e suas inscrições, questionar quem foi esse personagem, sua historicidade e discutir suas contribuições para o fortalecimento e maior unificação do zoroastrismo durante a dinastia sassânida.

² Franz Grenet, “Pour une nouvelle visite à la ‘Vision de Kerdīr’,” *Studia Asiatica* 3, 2002, pp. 5-27.

1. O Zoroastrismo

Na maior parte do Mundo Antigo, a concepção apocalíptica de fim do mundo não era popular. Acreditava-se que o mundo existiria ininterruptamente, gerações após gerações. Zaratustra³, que ficou conhecido pelos gregos como Zoroastro, representou-se para o povo persa masdeísta (religião de origem védica que antecede o zoroastrismo) como um profeta e reformador da antiga religião e suas crenças, introduzindo crenças de cunho apocalíptico que vieram a ter posterior influência nas três grandes religiões de matrizes abraâmicas.

O zoroastrismo é a religião que sucedeu o masdeísmo, a mais antiga religião persa que temos conhecimento⁴. No zoroastrismo, duas grandes divindades naturalmente opostas lutam incansavelmente: *Ahūramazdā*⁵, o “Senhor da Sabedoria”, que representa *aša*, a ordem / verdade, e *Angra Mainyu*⁶, que representa *druj*, o caos / mentira.

O caráter antagônico entre as duas divindades pode ser observado no fragmento abaixo:

- (3) Eis os dois espíritos (presentes) no primeiro (estágio da existência), gêmeos que se tornaram renomados (revelando-se a si mesmos como) dois (tipos de) ideais,
Dois (tipos de) pensamentos e palavras, dois (tipos de) ações:
O melhor e o maligno
E entre os dois, o magnânimo discrimina corretamente, (mas) não o mesquinho.
(4) E quando esses dois espíritos se enfrentam (para competir por uma pessoa) então (essa pessoa) decide (de que índole será) a primeira (fase de sua existência):
vida e a ausência de vida, e (por outro lado) de que índole (sua) existência será no fim:
a do enganador (será) a pior, mas o melhor pensamento (estará reservado) para o fiel.
(5) Desses dois espíritos, o enganador escolhe fazer as (coisas) piores, (mas) o espírito mais florescente, o qual está revestido com os mais resistentes diamantes, (escolhe) o *aša* – a ordem, como igualmente (fazem) aqueles que dedicadamente agradam a *Ahūramazdā* com ações harmoniosas, (Ele é) o Único Sábio.⁷

Todo o *aša* naturalmente e necessariamente pertence a *Ahūramazdā*, que foi a causa original de tudo o que é bom no universo, sendo concreto ou imaterial. Zaratustra elevou *Ahūramazdā* a uma posição superior a qualquer outra divindade do Mundo

³ “Zaratustra” provavelmente significa “aquele que controla/cuida de camelos” (cf. Y. 44,18), visto que “*zarath*” significa algo como “camelos dourados” ou “camelos selvagens”. O significado do nome remete a uma sociedade pré-agrícola, pastoril, e esse é um dos dados que afirmaria a antiguidade da existência do profeta zoroástrico. Daniel N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*. London/New York: Routledge Curzon, 1971, pp. 85,98.

⁴ O termo no persa antigo é *Mazdayasna*, “Reverência à Sabedoria”.

⁵ *Ahūramazdā* é o nome dado à divindade em Avéstico, língua persa antiga. Em Pahlavi, língua persa medieval, *Ahūramazdā* é conhecido como *Ohmuzd*.

⁶ Em Pahlavi, *Ahriman*.

⁷ Yasna 30.3-5. Mary Boyce, *Textual Sources for Old Avestan Texts*, p. 35.

Antigo, formulando assim os princípios do monoteísmo: uma divindade que antecede qualquer criação, que foi criada por si própria, que é soberana, criadora, onisciente e eterna.

1.1 Zaraθuštra: o fundador da religião

É difícil rotular Zaraθuštra com base em uma tipologia fenomenológica. Comumente – e inclusive aqui, a palavra “profeta” é usada, apesar dele não poder ser resumido a um *nābī* bíblico / corânico. Por diferentes pesquisadores, ele foi retratado das mais diversas formas: como um agente político, um reformador, um xamã, um poeta ou um filósofo. No entanto, é inevitável que cada exegeta o retrate de acordo com suas próprias lentes e / ou ideologias. Como todos os profetas e figuras religiosas, é impetuoso reforçar que cada geração se esforça para alcançar uma compreensão que sempre pode estar fora de alcance.

“Onde e quando Zaraθuštra viveu, ninguém sabe” – essas palavras de H. Lommel (1930, p. 3) permanecem nos dias atuais tão verdadeiras quanto eram quando ele as pronunciou, no séc. passado. Embora as tradições zoroástricas afirmem que Zaraθuštra viveu 258 anos antes de Alexandre, o Grande⁸ – meados do séc. VI A.E.C., essa datação se mostrou equivocada após estudos de cunho linguístico dos textos sagrados. Datas exatas são impossíveis de serem traçadas, mas o mais provável aos historiadores é que sua existência tenha sido pelo menos no ano 1000 A.E.C.⁹, ou mais provavelmente entre 1500 e 1200 A.E.C.¹⁰, tal como advoga Mary Boyce – uma das maiores defensoras da antiguidade de Zaraθuštra. Ainda assim há historiadores, tal como Zaehner e Henning, que defendem a existência do profeta por volta do séc. VI A.E.C.¹¹; Alan Segal se posicionou dizendo que ele pode ter vivido em qualquer época entre os séculos XI e VII A.E.C., mas que o provável é que sua vida tenha sido por volta do início do séc. VIII A.E.C.¹².

Mais comprometedor que o problema de datação acima narrado, é a questão que trata acerca da existência real de Zaraθuštra, que não é um consenso histórico. Há

⁸ Shapur Shahbazi, The “Traditional Date of Zoroaster” Explained. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 33, 1970, pp.22-38.

⁹ Gherardo Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems, Inst. Univ. Orientale, 1980, p.159-179.

¹⁰ Mary Boyce, On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. In: BSOAS 47.1, 1984, p. 57-75.

¹¹ W. Henning, Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?, London, 1951, p. 35-51.

R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961, p. 33.

¹² Alan F. Segal, Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion, New York, Doubleday, 2004, p. 176.

pesquisadores que creem que ele possa ter sido um personagem acrescentado à mitologia zoroástrica posteriormente, a fim de lhe conferir caráter divino. O proeminente iranólogo Prods Oktor Skjærvø disse em 1997:

Até onde eu sei, nenhum estudioso ocidental desde [Bartholomae] fez qualquer tentativa de apresentar argumentos para a historicidade de *Zaraθuštra*. É algo apenas aceito. Quando pressionados por argumentos, no máximo, os estudiosos se referem ao ‘senso comum’.¹³

De acordo com as crenças zoroástricas, *Zaraθuštra* era um sacerdote masdeísta que entrou para a vida contemplativa aos 20 anos de idade. De acordo com seus hinos, podemos deduzir que era um homem de origem humilde e que desempenhava funções pastoris, provavelmente sendo dono de um pequeno rebanho de gado. Aos 30 anos, foi purificar-se em um rio e lá foi abordado por um espírito de luz que se identificou como *Vohu Manah*, o “Bom Pensamento”, e este o conduziu à presença de *Ahūramazdā* (o deus supremo no zoroastrismo) e de outros cinco seres luminosos, os *Ameša Spentas*¹⁴ (“Santos Imortais”). Esse foi o primeiro dos vários encontros de *Zaraθuštra* com *Ahūramazdā*, que lhe revelaria a religião e acontecimentos vindouros.

Os *Ameša Spentas* podem ser definidos como sendo pequenas divindades que têm como missão auxiliar *Ahūramazdā* na luta cósmica contra *Angra Mainyu* e o caos por ele gerado. Diferentemente dos seres humanos, os *Ameša Spentas* não são dotados de livre-arbítrio, sendo eles completamente submissos às vontades e decisões de *Ahūramazdā*. Os seis Grandiosos *Ameša Spentas* são: *Vohu Manah* / *Vahmān* “Bom Pensamento”; *Aša Vahištā* / *Ardvahišt* “Justiça, Verdade”; *Xšaθra Vairya* / *Šahrēvar* “Domínio”; *Spānta Ārmaiti* / *Spendārmad* “Devoção Sagrada;” *Haurvatāt* / *Hordād* “Integralidade” e *Ameretāt* / *Amurdād* “Imortalidade”¹⁵. Gramaticalmente, os nomes dos três primeiros são neutros, os três últimos são femininos. Os *Ameša Spentas* representam além de aspectos morais da vida humana, eles têm paralelos traçados ao mundo material. Dessa forma, o “Bom Pensamento” corresponde aos animais; a “Justiça, Verdade” ao fogo; o “Domínio” aos céus; a “Devoção Sagrada” à terra; a “Integralidade” às águas e a “Imortalidade” às plantas.

Ahūramazdā revelou a *Zaraθuštra* que o mundo seria em breve renovado, e aqueles que seguissem a tríade zoroástrica – boas ações, bons pensamentos e boas palavras – seriam recompensados no Além, tal como os propagadores do *druj* (caos)

¹³ P. Oktor Skjærvø. “The state of Old Avestan scholarship”, JAOS, 117, 1997, p. 105.

¹⁴ Mary Boyce. The History of Zoroastrism: Early Period, New York, 1989, pp. 192-198.

¹⁵ Cf. Yasna 47.1.

seriam punidos. Após a vida, três serão os possíveis destinos de cada alma (*ruwān*): o paraíso àqueles que tiveram o número de boas ações, pensamentos e palavras superior ao de más; o inferno àqueles que tiveram o número de más ações, pensamentos e palavras superior às boas; e uma espécie de purgatório àqueles que tiveram igual número de boas e más ações, pensamentos e palavras, além daqueles que não eram zoroástricos, porém suas condutas não eram ruins o suficiente para conduzi-los ao inferno.

A narrativa dessa revelação que ascendeu Zaraθuštra ao cargo de mensageiro de *Ahūramazdā* é descrita no *Avesta*, livro sagrado do zoroastrismo, cuja composição é atribuída ao próprio profeta.

Após a revelação, *Ahūramazdā* obteve um apoio que foi imprescindível para a expansão da nova religião: o apoio de um rei chamado *Vīštāspa*, uma figura quase que mítica. A conversão de *Vīštāspa* e sua família é bem narrada nos textos sagrados, e introduz a ideia de livre arbítrio. O homem é, agora, não um elegido pelos deuses, mas tem autonomia para decidir entre o caminho da verdade, *aša*, e o caminho da mentira, *druj*.

Vīštāspa também tem importância ímpar aos estudos de apocalíptica e escatologia zoroástrica, visto que ele foi eleito por *Ahūramazdā* para realizar uma viagem ao Além com a finalidade de se certificar da veracidade da religião pregada por Zaraθuštra. Essa viagem ao reino dos mortos é descrita brevemente no *Rivāyat Pahlavi* que acompanha o *Dādestān ī Dēnīg*¹⁶. É narrado que em diversas ocasiões Zaraθuštra tentou convencer *Vīštāspa* a aceitar a verdade zoroástrica, que recusou repetidamente com alegações de que sua conversão seria inútil, visto que já havia matado muitas pessoas. O profeta responde que os assassinados eram infiéis, e que, portanto, não era pecado tê-los matado, e segue narrando as sucessivas desgraças que acometeram aqueles que anteriormente recusaram aceitar a religião de *Ahūramazdā*. Ainda assim, o rei mantém-se irredutível. Quando todas as tentativas calham a falhar, *Ahūramazdā* recorre a induções de visões do Além, para que ele, empiricamente, venha a reconhecer o zoroastrismo:

*Ohrmuzd*¹⁷ ordenou a *Nēryōsang*¹⁸:

¹⁶ Compilação zoroástrica datada do Período Islâmico, sendo composta mais precisamente entre o séc. VII e IX d.C., com importantes seções apocalípticas e escatológicas, como a ressurreição dos mortos e a natureza do mundo antes e depois da Renovação.

¹⁷ Versão *Pahlavi* de *Ahūramazdā*.

¹⁸ Uma espécie de mensageiro de *Ahūramazdā*.

<Dirija-te a *Ardwahišt*¹⁹ e diga-lhe que misture cânhamo (*haoma*) e vinho e dê a *Vīštāspa*>. Ardwahišt assim o fez.

(*Vīštāspa*) bebeu ao ponto de cair inconsciente e foi levado ao *Garōdmān*²⁰, onde (lhe) mostraram as vantagens de aceitar a religião.

Quando recuperou a consciência, gritou a *Hutōs*²¹:

<Onde está Zaraθuštra para que eu aceite sua religião?>

Zaraθuštra ouviu o grito e foi até ele, e *Vīštāspa* aceitou a religião. (PRDd 47.15-19)²²

Sacerdotes masdeístas que não aceitavam a nova crença pregada por Zaraθuštra se uniram a outros governantes e combateram o profeta e o novo rei convertido, e os últimos triunfaram. A vitória de Zaraθuštra sob os infiéis foi importante para ressaltar a ideia de dualidade, de bem *versus* mal e de uma vindoura batalha do *aša versus druj*, na qual, assim como Zaraθuštra trinfou, o *aša* também triunfaria.

Os objetos fundamentais do culto zoroástrico são a água e o fogo, os mesmos dos pastores da Idade da Pedra²³: o fogo por permitir o cozimento de alimentos e aquecimento em noites frias, e a água por tornar possível a vida e o cultivo nas áridas estepes. Nas religiões pagãs (pré-zoroástricas) iranianas, a água e o fogo eram personificados em dois deuses, a deusa *Apas* sendo a representação da água e o deus *Atar* como representação do fogo.

A ideia de Messias também é introduzida por Zaraθuštra no Mundo Antigo. Dado que o fim do mundo seria iminente, com a irrevogável vitória de *Ahūramazdā* e seus *Ameša Spentas* contra *Angra Mainyu* e seus seis demônios, criados em contraposição aos Santos Imortais²⁴, surge a figura de *Saošyant* (nome que pode ser traduzido como “Futuro Benfeitor”, “Salvador” ou “Ajudante [de *Ahūramazdā*]”). *Saošyant* – que será filho de Zaraθuštra por meio de uma amostra de sêmen que foi pelo profeta depositada no lago Kasaoya e que fecundará uma moça virgem no fim dos tempos, será um restaurador e redentor dos povos zoroástricos e lutará pelo reestabelecimento do *aša* pouco antes da vitória final de *Ahūramazdā*, da ressurreição dos mortos e do Juízo Final²⁵. Findados esses acontecimentos, uma nova e última era se

¹⁹ Um dos seis grandes *Ameša Spentas*, traduzido como “Justiça, Verdade”.

²⁰ Palavra em *Pahlavi* que pode ser tanto um sinônimo de *wahišt* (paraíso), ou pode se referir a um nível mais elevado do paraíso.

²¹ Esposa de *Vīštāspa*, que também abraça a fé zoroástrica.

²² A. V. Williams Jackson. *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādēstān ī Dēnīg*, Copenhagen, 1990.

²³ Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 3.

²⁴ S. A. Nigosian, *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research*, 1993, Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press 1993, p. 86.

²⁵ Alan F. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, New York, Doubleday, 2004, p. 186.

apresentará, e a última era será igual a primeira: um mundo onde não existe o *druj*, apenas o *aša*.

1.2 Textos sagrados

A parte mais importante do *Avesta* é o *Yasna*²⁶, onde se destacam os *Gaθas*²⁷, cinco grupos compostos por dezessete hinos de uso litúrgico. Esses hinos, assim como um pequeno texto chamado de “*Yasna* de Sete Capítulos”, se distinguem por terem sido redigidos em Avéstico, uma língua iraniana da qual muito pouco sabemos, visto que não pode ser atribuída a nenhuma das tribos persas conhecidas historicamente²⁸. Acredita-se que toda a tradição literária do *Avesta* possa ter sido repassada oralmente através das gerações até o séc. V E.C., quando supostamente teria sido inventado o alfabeto avéstico com o propósito de remontar a língua original do livro sagrado²⁹.

O *Yasna* compõe o “*Avesta* Antigo”, a parte mais antiga e mais importante da literatura zoroástrica, visto que nos permite ter contato com os primórdios da religião fundada por Zaratustra. O *Avesta* Mais Novo, também conhecido como *Avesta* Posterior, é onde se encontram a segunda e terceira partes do *Avesta*: os *Yašt* (preces), compostos por 21 hinos em honra aos *yazatas*³⁰, seres merecedores de adoração e o *Vendidad* ou *Videvdat*, “lei dirigida contra os demônios”. Há, ainda, o *Khorda Avesta* (“pequeno *Avesta*”), uma coleção de hinos para orações diárias, compilado durante o reinado do rei sassânida Šāpūr II.

Entretanto, é importante notar que o *Avesta* ao qual temos acesso, além de ser uma compilação tardia – datada entre o final do Período Sassânida e o início do Período Islâmico (séc. VII E.C.), equivale apenas a cerca de ¼ do original.

Existem também outros diversos textos em *Pahlavi* que compõem o cânon zoroástrico, tais como: o *Denkart* (Dk., “atos da religião”, do séc. IX E.C.), que apresenta traduções de textos supostamente perdidos do *Avesta*, certamente antigos, mas

²⁶ Em Avéstico, *Yasna* significa “adoração, louvor, liturgia”. Em védico, ‘*yajña*’ significa “prece, adoração”. Durante os atos de adoração zoroástricos, os hinos que compõem o *Yasna* são recitados.

²⁷ Em Avéstico, “*Gaθa*” significa “em forma de estrofes”, ou seja, são hinos que seguem certa metrficação estrófica. Apesar de número variável de estrofes, cada uma possui número regular de linhas (três a cinco). Em védico, *Gāthā* significa “música”

²⁸ Esse fato, inclusive, pode advogar também pela antiguidade de Zaratustra, podendo ser o Avéstico uma língua antiga ao ponto de não mais existirem registros. Outra possibilidade é tenha sido uma língua litúrgica, inventada e mantida artificialmente com propósitos exclusivamente religiosos.

²⁹ Helmut Humbach. *The Gāthās of Zarathustra and Other Old Avestan Texts*, p. 6, v. 1.

³⁰ De acordo com Mary Boyce, são divindades menores criadas por *Ahūramazdā* e que têm poder de intercessão, merecendo louvores pela posição elevada que ocupam. Mary Boyce. *The History of Zoroastrianism: Early Period*, New York, 1989, p. 196.

de difícil datação³¹; o *Bundahišn* (Bd., “Criação Original”, também conhecido como “O Grande *Bundahišn*”, para que seja diferenciado do *Bundahišn* indiano, que é mais curto), foi composto entre os séc.s VIII e IX E.C. e apresenta elementos fundamentais da cosmologia zoroástrica, a criação do mundo e seu respectivo fim; o *Bahman Yašt* (BYt., chamado também de *Zand ī Vohuman Yašt*), que é, provavelmente, uma compilação de outros textos apocalípticos, tendo sido composto no Período Macedônico (330 – 141 A.E.C.); o *Dādestān ī Dēnīg* (DD) e o *Rivāyat Pahlavi* que acompanha o *Dādestān ī Dēnīg* (PRDd) também apresentam temas de cunho escatológico; o *Ardā Wiraz Nāmāg* (AWN) é um texto de caráter literário que apresenta uma legítima viagem ao Além, descrevendo a morada final dos ímpios e dos fiéis; as inscrições de *Kirdīr* (KKZ, KNRb, KNRm e KSM, datadas do séc. III), que narram uma viagem ao Além protagonizada por *Kirdīr*, um sacerdote zoroástrico e vizir de ao menos três imperadores sassânidas; etc.

1.3 Zaraθuštra e o fim do mundo

“Eu Te peço, Senhor, conhecimento sobre as coisas que de fato estão vindo e virão” – *Yasna* 31.14³².

Nos *Gāthas*, Zaraθuštra alega possuir sabedoria sobre a “eternidade passada”, isso é, de todos os acontecimentos passados até a “eternidade por vir”, os acontecimentos que se desenrolarão culminando no Juízo Final e no Fim dos Tempos. Essencialmente, um discurso de caráter apocalíptico pode ser definido como um conhecimento que não pode ser adquirido através de faculdades ordinárias, mas apenas através de revelações dos deuses ou de algum poder de vidência.

Muitos dos ensinamentos apocalípticos de Zaraθuštra parecem remeter a origens Indo-Iranianas e talvez até mesmo Proto-Indo-Europeias, mas, em linhas gerais, ele é considerado um pioneiro em questões teológicas.

O termo “dias/momentos finais” é repetido diversas vezes no *Avesta* e em textos em persa médio. Nesses textos, eventos escatológicos são descritos, assim como os acontecimentos relatados ao fim do mundo, como as guerras nos fins dos tempos, a batalha cósmica entre o bem e o mal, a vinda de um messias, o julgamento final e o destino das almas após a morte. Tais temas têm influência substancial do desenvolvimento posterior dos apocalipses abraâmicos.

³¹ D. M. Madan (Coord.). The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, 2 v. 1911.

³² S. Insler. The Gathas of Zarathustra, Acta Iranica, 8, 1975, p. 41.

1.4 Desenvolvimento histórico do zoroastrismo

O zoroastrismo foi a religião oficial do Império Aquemênida (560 A.E.C. – 360 A.E.C.), considerado o primeiro Império Persa. Alcançando o sudoeste iraniano e sendo aceito pelos governantes locais, o zoroastrismo passa a ser um elemento definidor da cultura persa. Com o patrocínio dos reis aquemênidas, a religião tornou-se a religião oficial do Estado, atingindo assim todas as partes do Império. Mary Boyce afirma que antes mesmo da chegada de Ciro ao poder, em 529 A.E.C.³³, os persas daquela região já há muito tempo praticavam o zoroastrismo³⁴, mas provavelmente *Ciro* foi o primeiro rei a praticá-la, tal como encontramos na seguinte inscrição no sítio arqueológico *Naqš-e Rostam*:

Um deus poderoso é *Ahūramazdā*, que criou a terra, que criou o céu, que criou o ser humano, que criou a felicidade para o ser humano, que tornou Dario rei, um rei sobre muitos, um deus sobre muitos. (NRm A 1-8)³⁵

Durante o Império Selêucida (323 A.E.C. – 64 A.E.C.), o zoroastrismo se manteve como uma religião massivamente praticada, apesar dos impactos sofridos após a conquista de Alexandre, o Grande. Muito conhecimento religioso foi perdido, dada a destruição sistemática de templos e o incêndio na capital do Império, Persépolis. Nessa época, o zoroastrismo passa a ser praticado de forma mais sincrética, devido à presença grega – sincretismo esse que continuou durante o Império Parto ou Império Arsácida (247 A.E.C. – 224 E.C.).

Essa sintetização religiosa começa a perder espaço durante o Império Sassânida, o último Império Persa pré-islâmico (224 E.C. – 651 E.C.). Com os exaustivos esforços de *Tansar*, sacerdote do rei *Ardašir*, e *Kirdār*, sacerdote de diversos reis sassânidas e importante clérigo zoroástrico, o zoroastrismo reemerge e chega ao seu ápice, se tornando a religião mais praticada desde as fronteiras romanas até a China. É uma época de grande efervescer cultural, e novas vertentes reformistas surgem no zoroastrismo, como o zurvanismo e o maniqueísmo.

É também durante o período Sassânida que temos os relatos de *Kirdār*, sacerdote do séc. III E.C. que relata uma viagem ao além com o objetivo de reforçar as crenças zoroástricas registrada em 4 inscrições de pedra: KKZ (inscrição de *Kirdār* na *Ka'aba*

³³ Cf. Heródoto, *Histórias*, livro I.

³⁴ BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979. P. 49-50.

³⁵ BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979. P. 55.

de Zaraθuštra), KNRb (inscrição de *Kirdār* em *Naqš-ī Rajab*), KNRm (inscrição de *Kirdār* em *Naqš-ī Rustam*) e KSM (inscrição de *Kirdār* em *Sar Mašad*)³⁶.

Durante a época islâmica, os zoroástricos perderam toda sua representatividade política e a população passou a se converter lentamente, porém com constância. Visto que os muçulmanos necessitavam dos persas para gerir a máquina administrativa do califado naquela região, o zoroastrismo não sofreu repressões formais, apesar de que cargos políticos eram restritos aos muçulmanos, e os zoroástricos também eram proibidos de exercer qualquer função de liderança sobre muçulmanos. Os zoroástricos foram considerados *Ahl al-Dhimmah*, “Povos do Livro”, e, portanto, lhes era assegurado direito à proteção religiosa – convém notar que nem todos os muçulmanos aceitavam os zoroástricos como *Dhimmi*, porém eles eram assim reconhecidos pelos Califados Omíada (661 E.C. – 750 E.C.) e Abássida (750 E.C. – 1258 E.C.).

Com a crescente conversão dos zoroástricos, houve uma queda nas doações para instituições que apoiavam e sustentavam os sacerdotes zoroástricos, dessa forma, muitas instituições eclesiásticas zoroástricas foram transformadas em mesquitas ou escolas islâmicas, ou foram abandonadas e destruídas.

Na atualidade, o zoroastrismo resiste sobretudo na Índia e no Irã, porém é uma religião extremamente minoritária. Números exatos não podem ser traçados por conta do esforço do regime iraniano para manter tais dados em sigilo. Existem também pequenas comunidades zoroástricas no Ocidente, mais notadamente nos Estados Unidos e no Canadá.

³⁶ Philippe Gignoux, *Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dans l’Iran Ancien*” in: *Journal Asiatique* 267, 1979, p.244.

2. *Kirdār*

*Kirdār*³⁷ foi um sacerdote do séc. III e conselheiro de quatro ou cinco reis persas. Ele ascendeu de um sacerdote-professor (*hērbēd*) para um chefe-sacerdote de amplos poderes (*mowbed*); sua elevação e influência é visível através dos títulos que acumulou e dos privilégios que lhe foram concedidos pelos reis sassânidas. Além de sua influência política durante a dinastia Sassânida, sua viagem ao Além descrita em quatro inscrições de pedra marcaram seu legado como sacerdote. *Kirdār* é uma figura que desperta muitas dúvidas, visto que não há informações em demasia sobre sua vida e suas inscrições encontram-se em avançado grau de deterioramento. Além disso, não sabemos qual era sua linhagem e o significado de seu nome, apesar de ter sido muito debatido, nunca foi compreendido. Ele foi a única pessoa da sua época que deixou inscrições em pedra que, por suas localizações e estilos, são comparáveis às inscrições dos reis sassânidas. Nessas inscrições, ele, em primeira pessoa, descreve sua carreira na hierarquia eclesiástica e sua influência política desde a época do rei Ardašir I³⁸, e servindo na corte dos reis *Šāpūr I*, *Ohrmozd I*, *Bahrām I* e *Bahrām II*.

Kirdār é também representado em diversos relevos, sobretudo nas inscrições de *Bahrām II*. Nesses relevos, ele sempre está de perfil do lado direito, usando um alto chapéu redondo alto (*kōlāf*) com uma insígnia semelhante a uma tesoura, um colar com pérolas robustas e um dedo estendido; ele não possui barba e talvez tenha sido um eunuco³⁹.

Além da descrição de sua jornada política, nas inscrições *Kirdār* também alega que realizou uma viagem ao Além, que foca em temas éticos (como o Bem versus o Mal, a Verdade versus a Mentira) e determina os destinos das almas com base nesses comportamentos – para os pios, o céu; para os ímpios, o inferno.

Dado o tamanho das fontes – que é extenso apesar da deteriorização – e a variedade linguística da mesma, as inscrições de *Kirdār* são também a fonte mais importante para a compreensão do sistema de escrita do *Pahlavi* mais antigo. Sem tais

³⁷ Também chamado de *Kartār*, *Kartēr*, *Kerdēr*, *Kirdēr*, etc. Em *Pahlavi* o nome pode ser transliterado como *kltyl*, *kltyly*, *krtyr* ou *kltyr*.

³⁸ Ardašir I foi o primeiro rei da Dinastia Sassânida. Não há convicção na alegação de que *Kirdār* o serviu, tal informação apenas está presente nas inscrições KNRm e KSM. As demais inscrições sequer citam Ardašir, mas sim começam narrando a posição de *Kirdār* na corte sassânida a partir do rei *Šāpor I*.

³⁹ Walther Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, com contribuições de Rykle Borger e Gerd Gropp, Berlin, 1969, p. 228.

inscrições, o leque de conhecimentos relativos à gramática e principalmente ao vocabulário *Pahlavi* da época seria bastante prejudicado.

Apesar de sua aparente importância, nos textos zoroástricos escritos em *Pahlavi* durante o período sassânida sua existência foi completamente ignorada, sem que saibamos os motivos para tal. Uma sugestão é a de que ele se afastava da ortodoxia zoroástrica, sendo praticante de um desvio denominado Zurvanismo, no qual crê-se que *Ahūramazdā* e *Angra Mainyu* são irmãos-gêmeos filhos de *Zurvan*, a divindade que representa o “tempo”.

No mais, apesar de apenas terem restado as inscrições em pedra, não é improvável que, na época, o conteúdo também tenha circulado em outros formatos.

2.1 Relações religião e Estado

Os reis sassânidas se empenharam em retomar seu passado aquemênida, restaurando o zoroastrismo como definidor da cultura persa. Na inscrição de Ardašir I em *Naqš-ī Rostam*, há uma imagem que o mostra montado em um cavalo sobre o corpo de *Ardawān IV*⁴⁰. Fitando-o, há uma imagem de *Ahūramazdā*, que também está montado em um cavalo sobre o corpo de *Angra Mainyu*, e está segurando o símbolo da soberania de Ardašir⁴¹. Essa fonte mostra como Ardašir acreditava ou queria que outros acreditassem que ele havia sido designado por *Ahūramazdā* para governar o território que a inscrição chama de *Ēranshahr* (reino dos iranianos / arianos). A palavra *Ēranshahr* tem precedentes no *Avesta*, onde designava a pátria mítica dos arianos; na inscrição de Ardašir I em *Naqš-ī Rostam*, o termo refere-se ao vasto território controlado pelos sassânidas⁴². Além disso, Ardašir I é alegadamente filho de Papag e descendente de Sassan⁴³, que eram grandes sacerdotes zoroástricos no templo de *Anāhīd*⁴⁴.

As moedas que circulavam durante os primeiros reinados do Império também demonstram o determinante papel do zoroastrismo no robustecimento do Império Sassânida. As moedas sassânidas tinham suas inscrições sempre em *Pahlavi* e, usualmente, mostravam o nome do governante e seus respectivos títulos. A moeda de

⁴⁰ Último rei da dinastia arsácida, derrotado por Ardašir I.

⁴¹ G. Herrmann, *The Iranian Revival*, Elsevier, Phaidon, 1977, pp. 87-90.

⁴² G. Gnoli, *The idea of Iran, an essay on its origin*, Serie Orientale Roma LXII, Rome, 1989.

⁴³ Tabari, *The History of Al-Tabari*, traduzido por C.E. Bosworth, 1994, p.4.

⁴⁴ *Anāhīd* é uma deusa cuja adoração pelos povos medos e persas provavelmente antecede o zoroastrismo. Nos textos zoroástricos, *Anāhīd* é objeto de devoção para heróis, guerreiros e reis (*Ardwīsūr Anāhīd*, no *Yašt* 5). Sua representação bélica é provavelmente uma simbiose entre as antigas tradições do Oriente Próximo (*Ištar*), helênicas (*Ártemis*, *Afrodite* e/ou *Atena*) e iranianas.

Ardašir o descreve como *mazdēsn bay Ardašīršāhān šāh Ērān kē čīhr az yazdān*, “o adorador de *Ahūramazdā*, majestoso Ardašir, o Rei dos Reis dos iranianos, cuja descendência remete aos deuses”⁴⁵. Posteriormente, *Ohrmozd I* acrescenta “[...] e dos não-iranianos”⁴⁶, destacando a pluralidade religiosa, étnica e cultural do Império em expansão. O zoroastrismo não era considerado uma religião exclusivista, permitindo assim a conversão dos povos conquistados. A descrição nas moedas, cunhada por Ardašir e com o posterior acréscimo de *Ohrmozd I*, se mantém a mesma até o séc. V, vindo a ser modificada apenas pelo rei *Yazdgard I*. Graficamente, é comum que sejam apresentados os reis realizando ações ligadas ao culto zoroástrico.

Os sassânidas não foram os primeiros persas que associaram a soberania dinástica à autoridade divina, porém, na prática, os sacerdotes e as instituições zoroástricas não tinham importância significativa nas cortes. Ardašir I usou a força do zoroastrismo para legitimar a nova dinastia, e apontou um sacerdote oficial para a corte: *Tansar*. Esse sacerdote ocupava um papel semelhante ao que *Kirdīr* viria a ocupar depois, sua função era chefiar as instituições zoroástricas e reunir os dispersos textos que compunham o *Avesta* em uma nova e autorizada edição⁴⁷. Mas, por fim, é evidente que o papel mais importante de *Tansar* era justificar o fim da dinastia arsácida usando o zoroastrismo como instrumento para angariar apoio.

Durante o reinado de *Šāpūr I*, filho de Ardašir I, o cânon zoroástrico continuou a ser agrupado sob a responsabilidade de *Kirdīr*. Claramente, durante o séc. III uma doutrina comum foi estabelecida na tentativa de unificar a religião e eliminar os sincretismos ainda restantes, heranças do passado selêucida e arsácida. No mais, *Kirdīr* também consolidou a canonização do *Avesta* e tentou estabelecer uma hierarquia zoroástrica ligada ao Estado⁴⁸.

Apesar da importância do zoroastrismo para o Estado, *Šāpūr I* parece ter sido leniente com outras religiões, inclusive tentando fazer uso do maniqueísmo – uma nova religião que estava sendo difundida por um profeta chamado Mani e que estava atraindo um número crescente de seguidores na Ásia e no Mediterrâneo. *Šāpūr* parece ter entendido que, para ter um império universal, uma religião universal que garantisse

⁴⁵ Cf. anexo I.

⁴⁶ Cf. anexos II e III.

⁴⁷ Mary Boyce, *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979, p. 102.

⁴⁸ Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, New York, 2013, p. 9.

lealdade ao rei e ao Estado seria de grande benefício⁴⁹. No entanto, *Kirdīr* e o crescente número de sacerdotes zoroástricos ansiavam em espalhar o zoroastrismo por todo o império, e se esforçaram pela condenação do profeta Mani. Manter o zoroastrismo como religião oficial em detrimento de outras foi fundamental para a preservação da tradição zoroástrica até seu completo desenvolvimento no fim da dinastia sassânida.

Kirdīr também narra que durante o reinado de *Šāpūr I* ele avaliou a situação religiosa do império e estabeleceu diversos templos do fogo, e os sacerdotes receberam financiamento e talvez mais poder, e eles se contentaram e passaram a se dedicarem mais ao ensino dos ritos e rituais zoroástricos. Ele deixava uma espécie de escritura assinada com “*Kirdīr, o hērbēd*”⁵⁰ nos templos zoroástricos, o que lhes dava mais autoridade – talvez essas escrituras tenham sido apenas concedidas àqueles que concordassem em ensinar o zoroastrismo em uma vertente mais ortodoxa, defendida por *Kirdīr*. Ele também pode ter assumido a responsabilidade de criar seminários religiosos (*harasedān*), onde os sacerdotes poderiam ser devidamente educados quanto às questões religiosas, garantindo unidade em questões doutrinárias.

Apesar das alegações de *Kirdīr* relatando sua perseguição à minoria não-zoroástrica, em geral o tratamento dado pelo Estado era de liberdade e respeito, e os fiéis eram tolerados desde que não apresentassem ameaça ao Estado ou conspirassem junto aos inimigos⁵¹. Em linhas gerais, a alegada perseguição contra os não-zoroástricos parece estar mais relacionada a cenários políticos do que religiosos per se. *Šāpūr II*, por exemplo, se manteve tolerante com a maioria dos grupos religiosos que se mantinham politicamente neutros, como a minoria judaica; em contrapartida, ele foi hostil aos cristãos, já que esses demonstravam simpatia aos romanos – que há pouco haviam adotado o cristianismo como religião oficial e eram inimigos dos persas⁵².

Os romanos, ao se declararem um Estado cristão, atraíram a atenção dos cristãos persas, que, em geral, se sentiam mais ligados ao imperador persa que ao homólogo persa. Isso fez com que o cristianismo, que até então era tratado como uma minoria dentre outras, passasse a ser visto como “a religião do inimigo”. Os problemas com as minorias religiosas costumavam ser tratados pelos sacerdotes como sendo de natureza

⁴⁹ Touraj Daryaee, op. cit., New York, 2013, p. 14

⁵⁰ Sacerdote simples, sacerdote-professor.

⁵¹ Arthur Christensen, “Sassanid Persia”, The Cambridge Ancient History, (Vol XII, The Imperial Crisis and Recovery, A.D. 193 – 324, Chapter IV), p.122.

⁵² Taraneh Farhid, Sasanian Empire: Alliance of Religion and Politics, p. 5, disponível em <https://www.academia.edu/9989315/Sasanian_Empire_-_Alliance_of_Religion_and_Politics>, acesso 03 de junho de 2018.

religiosa, e pelos reis como de caráter político – com exceção ao rei *Bahrām II*, que aparentemente tinha a fé mais arraigada que os demais.

Durante o reinado de *Ohrmozd I*, ele recebeu novos títulos e honras, como o chapéu e cinto (*kulāf ud kamarband*) que marcam sua nobreza e o título de *mowbed*, sacerdote-chefe. Posteriormente, sob o governo de *Bahrām I*, *Kirdīr* recebeu ainda mais títulos e honras, alcançando um status mais elevado e influência mais abrangente. Ao longo do reinado de *Bahrām I*, os reis sassânidas perderam muito dos seus poderes religiosos para *Kirdīr*, que foi nomeado guardião do templo de *Anāhīd* em *Istakhr* – fazendo dele uma espécie de juiz (*dādwār*) sobre todo o reino. A partir desse momento, os sacerdotes zoroástricos passaram a agir de fato como juízes, e, provavelmente, os processos judiciais eram agora baseados no cânon zoroástrico⁵³ – exceto quando membros de minorias religiosas tinham disputas entre si.

Também é importante ressaltar que talvez existissem diferenças entre escolas de pensamento no zoroastrismo – se é que essas escolas existiam –, já que *Kirdīr* alega que eliminou heresias e tentou colocar todos os eruditos zoroástricos sob a religião oficial do Estado: “Eles [os hereges] eu os puni e os atormentei até que eu os melhorei”⁵⁴.

Bahrām II talvez tenha precisado da ajuda de *Kirdīr* para subir ao trono em detrimento de Narses I, que consegue retomar o poder posteriormente. Durante seu reinado, *Kirdīr* manteve seu nível e estima elevados, e provavelmente adquiriu ainda mais poder.

No decorrer do séc. III E.C., os sacerdotes zoroástricos não apenas foram elevados a uma importante parte do governo imperial, mas passaram a se envolver cada vez mais no funcionamento cotidiano da sociedade. Eles também foram responsáveis por diminuir o poder religioso dos reis, especialmente depois da liberdade concedida a *Mani* por *Šāpūr I*. *Bahrām I* e *II* cederam às reivindicações, mas Narses se recusou e tentou fazer dos reis os juízes finais sobre todos os assuntos – inclusive os de cunho religioso. No final do séc. III E.C., um certo equilíbrio foi atingido, de modo de que a Instituição Zoroástrica e o Estado sassânida fossem extremamente complementares e necessários um ao outro.

⁵³ Touraj Daryaee, op. cit., New York, 2013, p. 11

⁵⁴ D. N. MacKenzie, The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam, *Iranische Denkmäler*, 1989, p. 59.

2.2 Tansar

Um dos eventos religiosos mais marcantes durante o império sassânida foi a legitimação do culto zoroástrico como religião oficial do Estado. Durante o período sassânida, é notável uma reforma na religião, e um dos principais documentos que atestam essa reforma político-religiosa é a Carta de *Tansar* – documento que apontava os vícios e corrupções das dinastias anteriores.

Tansar foi um sacerdote zoroástrico que ocupava uma posição semelhante à de *Kirdār*, porém na corte do primeiro rei sassânida – *Ardašir I*. Na sua carta, *Tansar* acusa os soberanos arsácidas de terem inserido inovações no zoroastrismo de maneira que o verdadeiro credo fora perdido. Trata-se de propaganda sassânida que ora serve para legitimar a nova dinastia, ora para oficializar o novo culto zoroástrico:

E a discórdia maligna não cessará naquela terra, nem a crença no espírito maligno, nem o espírito caluniador até que eles se entreguem a ele, *Tansar*, o sacerdote, líder espiritual, eloquente, fiel, justo. E quando eles aceitarem *Tansar* [...] aquelas terras, caso eles desejem, encontrarão cura, ao invés de divergirem da fé de *Zarathustra*.⁵⁵

A carta de *Tansar* chegou até os dias atuais através de cronistas árabes e persas já convertidos ao Islã. Portanto, não se sabe o nível de confiabilidade da cópia que temos à disposição, dado que a principal referência sobre ela está no *Tarikh-i Tabaristan*. *Ibn al-Muqaffa* traduziu o documento do persa médio para o árabe no séc. IX; e no séc. XIII *Ibn Isfandar* a traduziu do árabe para o persa moderno em sua obra *Tarikh-i Tabaristan* (“História do Tabaristão”). Esta última é a única versão que se conhece nos dias de hoje.

A primeira tradução de textos zoroástricos feita por *Ibn al-Muqaffa* claramente possui alguns acréscimos, considerando que o tradutor escreveu para uma plateia muçulmana aficionada pela erudição⁵⁶ – há acréscimos de trechos do Alcorão e da Bíblia⁵⁷, estratégia muito utilizada por estudiosos do séc. IX para solidificar seus argumentos⁵⁸. Além de *Ibn Muqaffa*, o historiador árabe *al-Mas'udi* fala também de *Tansar* em seu *Muruj al-Dhahab*.

⁵⁵ A fonte transcrita é o *Denkard* (Den: religião; Kard: trabalho, atos), já mencionada coletânea de escritos e crenças zoroástricas. A fonte foi retirada do *Denkard* editado por D.M. Madan e transcrito posteriormente por H.W. Bailey. Cf.: D. M. Madan, *Denkard*. Vol.I. Bombaim, p. 411. Transcrita por H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, p. 218.

⁵⁶ *Ibn al-Muqaffa* escreveu sob o patronato do califado Abássida. Além da Carta de *Tansar*, ele traduziu também *Kalila wa Dimna*, clássica da literatura persa que retrata de maneira bem humorada e literária questões políticas. *Ibn Muqaffa* é tido com um dos maiores tradutores de obras profanas do persa médio para o árabe – embora sua primeira língua tenha sido o persa médio, era versado no árabe.

⁵⁷ Mary Boyce, *The Letter of Tansar*, Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1968, p.4.

⁵⁸ É necessário lembrar que o séc. IX é o zênite das *belles lettres* islâmicas. *Ibn Muqaffa* escreveu sob a égide do califado Abássida em Bagdá. É neste período que o conhecimento com ciência começa a se

Não obstante, não se pode afirmar com exatidão que a carta é atribuída diretamente ao sacerdote *Tansar*:

Aceitar Tansar como figura histórica é uma coisa. Atribuir a ele a carta é uma questão separada. O primeiro editor da obra, J. Darmesteter, toma o documento com autêntico com interpolações, provavelmente feitas por Ibn Muqaffa durante a tradução. J. Marquart levantou uma dúvida ao percebeu uma inexatidão histórica. De acordo com a Carta, o rei de Kerman era Qabus que se submeteu a Ardashir voluntariamente e lhe foi permitido manter o título. Porém, outras fontes afirmam que o rei de Kerman era Valaxs, que foi capitulado por Ardashir.⁵⁹

Pode-se considerar a carta no formato que conhecemos como obra anônima e com muitos arabismos⁶⁰ devido à versão de *Ibn Isfandiar* ter sido originalmente traduzida do árabe. A carta é aceita como um documento autêntico, sendo assim um documento muito importante para se estudar a história do zoroastrismo, além de fornecer pistas sobre atuação dos soberanos sassânidas na questão religiosa.

Além disso, a carta de *Tansar* nos fornece evidências sobre a continuidade do zoroastrismo sob a dinastia parta e a resistência de soberanos locais à ascensão de *Ardašir*. *Tansar*, juntamente com *Kirdīr*, é um personagem que desempenhou um papel fundamental na consolidação do zoroastrismo⁶¹. Por fim, a escassez de outras fontes ou traduções deixam vácuos acerca do real conteúdo e impacto da carta.

2.3 Questão religiosa: Kirdīr x cristãos, judeus e maniqueístas

2.3.1 Cristãos e Judeus

Os sassânidas construíram seu Estado pouco tempo depois dos Evangelhos serem compilados e estudados pela exegese cristã. Entre os séc.s II e VI, bizantinos⁶² e sassânidas disputavam a hegemonia do Oriente Próximo. Os primeiros consolidaram seu poder imperial com oficialização do cristianismo, os últimos tornaram o

consolidar de maneira que muitos autores muçulmanos buscavam conciliar a razão (al-*‘* aql) com a revelação divina (*tanzil*). A estratégia de autores conceituados em recheiar suas obras com passagens do Alcorão servia sobretudo para conciliar suas inferências racionais com o designo da revelação de maneira a conciliar o *logos* divino com o *logos* racional.

⁵⁹ Mary Boyce, op. cit., p. 12

⁶⁰ *Ibn Isfandiar* usa a expressão persa *herbadi heraabed* (sacerdote dos sacerdotes), um sinal claro de influência árabe, a segunda palavra *herabed*, apesar de ser persa médio, carrega o plural árabe – *heraabed faala* – *faaalil*.

⁶¹ Mary Boyce, op. cit., p. 11.

⁶² À medida que o poder sassânida se consolidava, as situações com os vizinhos bizantinos se tornavam mais tensas. O auge se deu no séc. VI quando bizantinos e persas se digladiavam na Guerra Bizantino-Persa. Levemos em consideração que os conflitos entre bizantinos e persas antecedem em vários séculos a Guerra Bizantino-Persa, desde o Império Romano os conflitos entre persas (representados pelos partos) e romanos eram corriqueiros. A fundação dos reinos árabes da tribo dos Ghassanidas (aliados dos romanos) e dos Lakhmidas (clientes dos persas) mostra a perenidade do conflito entre romanos (mais tarde bizantinos) e persas ao longo da Antiguidade tardia.

Zoroastrismo uma religião de Estado com tênue relação entre o clérigo e os soberanos sassânidas.

Nas fontes sassânidas, a alegação de perseguição religiosa de minorias é evidente nas inscrições KKZ 9-10, onde Kirdîr afirma que perseguiu os judeus (*yhw-y*), budistas (*šmn-y*), nazarenos (*n'cr'-y*), cristãos (*krstydn*), mandeístas (*mktk-y*) e maniqueístas (*zndyk-y*). Embora a disputa entre romanos bizantinos e sassânidas tenha raízes muito mais políticas do que religiosas, devemos considerar que os súditos cristãos no império sassânida eram, muitas vezes, colocados sob suspeita.

A perseguição dos cristãos teria diversas razões: primeiramente, a já abordada perseguição de cunho político após o cristianismo se tornar a religião oficial do Império Bizantino. Problemas envolvendo a lealdade dos cristãos também se tornam claros quando *Šāpūr II*, no séc. IV, solicitou imposto duplo aos cristãos para sua campanha de guerra. De acordo com “Atos de Simeão”, uma vez que o líder cristão recusou-se a acatar o pedido, *Šāpūr II* disse “Simeão quer fazer seus seguidores e seu povo se rebelarem contra o meu reino e convertê-los em súditos de César, seu correligionário”⁶³.

Além disso, o cristianismo sempre manteve seu caráter de religião universal e proselitista, o que era visto como uma ameaça a hegemonia zoroástrica na região. Há casos de famílias nobres e influentes que se converteram ao cristianismo e foram martirizadas por sua fé.

Os judeus, por outro lado, aparentavam ter muito mais liberdade religiosa que os cristãos, até mesmo pelo fato de que nenhum dos tópicos mencionados sobre os cristãos poderia se aplicar aos judeus. A literatura em persa-médio não-religiosa mostra relações próximas entre os monarcas sassânidas e a população judaica, sobretudo através de casamentos inter-religiosos⁶⁴.

Os judeus tinham presença maciça de no território sassânida. Após a Diáspora, a Pérsia foi um dos locais escolhidos por algumas razões, dentre elas a relativa tolerância para com o judaísmo (que remonta ao reinado de Ciro, o Grande, quando este os libertou do cativeiro e puderam retornar a Jerusalém)⁶⁵.

Na Pérsia, e mais precisamente sob os sassânidas, os judeus puderam compilar o *Talmud* da Babilônia, uma obra vasta que discute assuntos profanos e divinos

⁶³ S. P. Brock, “Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties”, *Studies in Church History*, volume 18, 1982, p. 8.

⁶⁴ J. Neusner, “Jews in Iran”, *The Cambridge History of Iran*, volume 3, ed. E. Yarshater, Cambridge University Press, 1983, p. 915.

⁶⁵ Cf. Jacob Neusner, *A History of the Jews in Babylonia I-V*. Leiden: Brill, 1969.

pertinentes do imaginário judaico. Os judeus eram representados pelo exilarca (*Rosh ha-Galut*), líder da comunidade perante a autoridade local. A necessidade de se compilar uma obra de tamanha erudição entre os séc.s III e V e a organização sob a liderança do exilarca (*Rosh ha-Galut*) mostram a importância e o peso dos judeus no mundo persa.

2.3.2 Maniqueístas

Mani, o profeta idealizador do maniqueísmo, emergiu aproximadamente durante o reinado de *Šāpūr I*, vindo da Mesopotâmia e pregando uma religião que, a todos os efeitos, era universal. Fontes maniqueístas afirmam que durante os últimos anos do reinado de Ardašir, Mani atravessou o império e partiu rumo à Índia, regressando durante o domínio de *Šāpūr I*. Apesar do comprometimento de *Šāpūr I* com o zoroastrismo, Mani teve autorização para propagar a religião em seu governo e no governo de *Ohrmozd I*.

Não sabemos ao certo porque *Ohrmozd I* aceitou que Mani pregasse sua religião ao mesmo tempo em que elevou a posição de *Kirdīr*, concedendo-lhe novos títulos e honras. O mais provável é que ele desejasse ter controle sobre todas as religiões que estavam se espalhando pelo território sassânida. Em 274 E.C., Mani foi convocado para se apresentar ao rei *Bahrām I*, e as fontes maniqueístas atestam a dureza com a qual ele foi recebido. O rei não reconheceu em sua religião nenhum ensinamento benéfico e ordenou que ele fosse preso, e morre precocemente na prisão – provavelmente sobre ordens de *Kirdīr*⁶⁶.

Consequentemente, *Kirdīr*, o *Mowbed*, planejou com seus companheiros que serviam anteriormente ao rei, e [...] invejosamente e com esperteza⁶⁷.

[...] Logo, Mani foi convocado para prestar contas perante o rei, mas foi desprezado: Ei, o que você sabe fazer já que não luta e nem caça? Talvez você seja requisitado para exercer a medicina. E você sequer sabe fazer isso⁶⁸.

Dado o envolvimento de *Kirdīr* na morte de Mani, é possível que as inscrições tenham como alvo justamente os maniqueístas. Como as inscrições têm por função enfatizar os ensinamentos e a realidade pós-morte no zoroastrismo, é plausível supor que esses dogmas estivessem sob questionamento.

Mani teria sido criado entre batistas da Babilônia e foi influenciado significativamente por ensinamentos cristãos e gnósticos. Sua religião propunha um

⁶⁶ Manfred Hutter, *Mani und die Sasaniden. Der iranisch-gnostische Synkretismus einer Weltreligion*, Scientia 12, Innsbruck, 1988, p. 54.

⁶⁷ W. B. Henning, "Mani's Last Journey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. x, part 4, 1942, pp. 948–949.

⁶⁸ W.B. Henning. Op. cit., p. 946-950.

sistema dual baseado em dois princípios: Bem e Mal (*dw bwn*). Mani usava elementos zoroástricos para ajudar a propagar suas ideias na Pérsia sassânida, e um exemplo disso é a presença de *Zurvan* como o deus maior nos textos maniqueístas.

Apesar das semelhanças entre as duas religiões, convém notar que o maniqueísmo centra-se no dualismo espírito/matéria: tudo que é espírito é bom, e tudo que é material é ruim. Esse ensinamento contraria o zoroastrismo de maneira decisiva, visto que o último acredita que tudo o que é agradável aos olhos é obra de *Ahūramazdā* e de seus *Ameša Spentas* e, além disso, o mundo material é o local e instrumento através do qual a vitória de *Ahūramazdā* é concretizada⁶⁹.

O sucesso do maniqueísmo se deve sobretudo ao seu epicentro, a Babilônia, um local onde diversos cultos coexistiam. Mani soube adaptar seus ensinamentos de acordo com cada ouvinte, fazendo uso de suas terminologias e conceitos para melhor entendimento. Curiosamente, já que ele era proveniente de uma região com expressiva comunidade judaica, Mani alimentava certa hostilidade ao judaísmo; e isso pode ter se dado ao fato de que a religião não foi bem recebida entre os judeus.

A morte de Mani não representou, de forma alguma, o fim do maniqueísmo. A religião adquiriu adeptos consideráveis na Ásia Central, onde tribos locais e chineses se interessaram pela doutrina. Entretanto, o maniqueísmo sobreviveria apenas por mais alguns séculos após a morte de Mani, até gradativamente perder espaço. Pode-se considerar tal religião como subproduto da Antiguidade Tardia e seu alto grau de cosmopolitismo – o auge do ecúmeno que combinava elementos de várias crenças.

2.4 Contatos com o Além: o caráter xamânico da viagem extática

Além da importância política de *Kirdīr* na corte sassânida, suas inscrições narram uma experiência de extrema importância na formação de um cânon ortodoxo no zoroastrismo: sua experiência no mundo dos mortos. *Kirdīr*, através da ingestão de enteógenos, narrou ter viajado ao Além e ter conhecido o destino daqueles que praticam boas e más ações na Terra. Essa passagem, que consiste em um apocalipse, forma paralelos estreitos com práticas de caráter xamânico através do globo e mais especificamente na Sibéria. A experiência visionária de *Kirdīr*, além de ter sido utilizada para reforçar os princípios e dogmas zoroástricos, serviu também para reavivar

⁶⁹ Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, New York, 2013, p. 73.

a fé da população, dando certezas da realidade pós-vida. Em sua época e contexto, pode-se dizer que *Kirdār* desempenhou um papel xamânico.

O xamanismo é antes de tudo um conjunto de técnicas de êxtase que se desenvolveu, sobretudo, na Sibéria e na Ásia Central, mas também é encontrado nas Américas, África, Oceania e etc. A figura do xamã é comumente associada ao mago, curandeiro ou *medicine man*, mas ele representa muito mais que isso: para a comunidade onde vive, o xamã tem sua importância mística e esotérica, trazendo do Além informações escatológicas e apocalípticas, formas corretas de realização dos ritos e rituais, informações importantes à prática religiosa e, por fim, viajando ao mundo dos mortos e conhecendo o Céu e o Inferno. No entanto, embora as práticas xamânicas do mundo inteiro tenham uma série de elementos comuns, não existe uma origem histórica ou geográfica para o xamanismo, muito menos um princípio unificador⁷⁰.

A iniciação xamânica varia de acordo com cada lugar: a qualidade de xamã pode ser hereditária, passando de pai para filho ou até mesmo de avô para neto, pulando uma geração; outros podem, por interesse e vocação, escolherem tornar-se um xamã, mas isso é considerado muitas vezes mais fraco que um xamã que foi “escolhido” pelos espíritos ou que herdou o “dom”⁷¹. Os xamãs costumam ser identificados ainda na pré-adolescência por meio de sonhos, êxtases, doenças, convulsões ou reclusão; com o tempo o xamã deve aprender a controlar os espíritos que herdou e curar a si próprio.⁷²

A tradição zoroástrica possui diversas semelhanças e paralelos com o xamanismo, como por exemplo nas temáticas recorrentes acerca do mundo dos mortos, o além vida, a importância dos ossos, o renascimento pelos ossos e a contemplação do próprio esqueleto⁷³. Não obstante, esses temas – assim como tantos outros – também estão muito presentes nas religiões abraâmicas⁷⁴. O xamã também tem como característica o domínio do fogo, o que possui importância ímpar nos rituais de culto zoroástricos. A viagem ao Além, também chamada de “viagem astral” ou “viagem extraterrestre” é uma conhecida prática xamânica, onde o xamã fica em um estado de

⁷⁰ Mircea Eliade, O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.16.

⁷¹ Mircea Eliade, op.cit. pp.25-26.

⁷² Mircea Eliade, op.cit. p.49.

⁷³ Mircea Eliade, op.cit. pp.182-190.

⁷⁴ Temas como paraíso, inferno, julgamento, ressuscitar através dos ossos (como no vale de ossos secos descrito no livro de Daniel, na bíblia).

morte aparente enquanto seu espírito desvinculado do corpo – ou sua “alma ossuda”⁷⁵ – viaja para qualquer região cósmica, desce ao inferno ou ascende ao paraíso celeste⁷⁶.

A cosmologia zoroástrica se estrutura sob o clássico sistema das três regiões cósmicas ligadas por um eixo central (Além-Terra-ponte; inferno-Terra-céu; sol-estrelas-lua; etc). No zoroastrismo, uma ponte denominada *Činvat*⁷⁷ separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Ela está paralela ao “centro do mundo”, a uma altura de “oitocentas medidas de homens” (*Bundahišn*, 12.7).

Para os mortais, a ponte *Činvat* é um caminho sem volta, mas os xamãs circulam livremente entre essas três zonas cósmicas. A ponte não é apenas passagem para os mortos, é também caminho para os extáticos. Na tradição iraniana zoroástrica, a ponte *Činvat* também é cenário para uma espécie de combate entre demônios que tentam fazer com que a alma caia no inferno e espíritos protetores que ajudam a alma a cruzar a ponte. Esses espíritos protetores são invocados pela família do falecido em orações fúnebres importantíssimas na religião.

Os *Gaθas* aludem por duas vezes (45,10-11; 51,13) a *Zaraθuštra* como psicopompo na travessia da ponte *Činvat*, alegando que aqueles que se reuniram a ele em êxtase atravessarão facilmente a ponte, mas os ímpios e seus adversários serão para sempre “hóspedes da casa do mal”. É em êxtase que viajantes ao Além já mencionados, como *Ardā Wiraz* e *Kirdār*, atravessam a ponte e assim obtêm conhecimento do mundo além dela, o mundo dos mortos. Segundo a interpretação de Nyberg, *Zaraθuštra*, tal qual *Ardā Wiraz* e *Kirdār*, teria sido um extático muito próximo de um xamã pela experiência religiosa.

O uso de enteógenos, mais precisamente o cânhamo, com intuito de facilitar viagens ao Além era muito conhecida pelos antigos iranianos e diversos hinos provam

⁷⁵ Os termos “alma ossuda” e “corpo ossudo” são bem frequentes em fontes zoroástricas e xamânicas. O osso se mostra imprescindível para que alguém consiga alcançar a salvação; o Ser é composto por uma parte visível e outra invisível. A parte visível é chamada *kontoł’*, palavra que às vezes também pode designar ossos, esqueleto ou até mesmo uma segunda parte do ser invisível, o que indica certa confusão semântica entre corpo e osso. O osso e o espírito se apresentam na tradição xamânica e zoroástrica como os dois principais componentes dos seres existentes, tendo os ossos grande destaque na ressuscitação dos mortos, visto que essa não é uma “ressuscitação da carne”, mas uma reossificação pela qual os mortos ganham vida. A alma como sendo também constituída por ossos é uma concepção já presente no *Gaθas*, e o termo “vida ossuda” aparece no *Avesta* como referência tanto ao “mundo dos vivos” quanto ao “mundo dos mortos”. Finalmente, convém informar que, no xamanismo siberiano, o xamã apenas inicia sua viagem ao mundo dos mortos depois de ser desmembrado e lembrado pelos espíritos ou tendo seus ossos retirados, lavados e devolvidos; ou até mesmo substituídos por ossos de outro material.

⁷⁶ Philippe Gignoux, *Corps osseux et âme osseuse: essai sur le chamanisme dans l’Iran Ancien* in: *Journal Asiatique* 267, 1979, p.322.

⁷⁷ Traduzida por “a ponte do separador”. De acordo com os mitos escatológicos do zoroastrismo e mazdeísmo, é a ponte que separa o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e deve ser atravessada pela alma de todos aqueles que morreram.

que a intoxicação mágico-religiosa com finalidade extática tem origens consolidadas no Irã. Apesar disso, os enteógenos são apenas substitutos do transe mais “puro”. Apesar de fazer parte das técnicas xamânicas, o êxtase induzido através de intoxicações geralmente não era bem visto ou caracterizava xamãs mais fracos, uma vez que era esperado que o transe ocorresse naturalmente. Dentre os povos siberianos, as intoxicações foram inovações tardias e denotavam uma espécie de decadência da técnica xamânica⁷⁸.

É conveniente citar que o uso de enteógenos para induzir estados místicos foi provavelmente proibido por Zaraθuštra⁷⁹, visto que essa era uma prática recorrente entre sacerdotes pagãos Indo-Iranianos⁸⁰, como podemos observar no seguinte extrato presente em *Yasna* 48.10:

“Quando, Ó Sábio, irão <algumas> pessoas honestas ocupar suas posições lado a lado com o recitador? Quando <alguém> irá atacar <o vaso de> urina daquele <demônio de> intoxicação [referência aos enteógenos usados] com os quais os *Karapans* [sacerdotes pagãos] causam danos dolorosos e com os quais os maus governantes dos países <fazem isso também>, inspirados pelo seu <mau> intelecto.”⁸¹

O número três e o número sete, que se encontram repetidos em diversos momentos na escatologia zoroástrica, é encontrado em incontáveis outras tradições de caráter xamânico. Na literatura zoroástrica, o céu surge separado em níveis, embora existam divergências: uns mostram os distintos níveis místicos do céu como representações de diferentes graus de pureza, onde a alma vai ascendendo conforme sua pureza e ações realizadas em vida; outros mostram como uma divisão astrológica do céu. A organização avéstica do céu era dividida em 3: as estrelas, a lua e o sol, mas, posteriormente, o céu passou a ser dividido em 6 ou 7 céus. Os números 3 e 7 têm importante valor simbólico não apenas no xamanismo ou no zoroastrismo, é mais prudente afirmar que é uma ideia universal e arcaica, encontrada no mundo inteiro. Os sete céus celestes, ou sete céus planetários, assim como a Árvore Cósmica de 7 galhos, têm forte influência mesopotâmica, devido às especulações dos 7 céus visíveis. O simbolismo religioso do número 3, simbolizando as três regiões cósmicas (terra, céu e inferno; terra, sol e lua) é ainda mais arcaico que o número 7. Em todo o sudeste da

⁷⁸ Mircea Eliade, *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 435.

⁷⁹ Ainda assim, como se verá adiante, o uso não foi interrompido. Também é recorrente o argumento de que o alucinógeno queimado – como uma espécie de incenso – seria proibido, mas não se ingerido.

⁸⁰ Classes de sacerdotes Indo-Iranianos tais como os Usijs, Kavis e Karapans faziam uso, bebendo e queimando, de um alucinógeno sagrado para induzir visões do Além. Esse alucinógeno foi denominado em sânscrito como *Soma* e em *Pahlavi* como *Haoma*.

⁸¹ H. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, em colaboração com Josef Elfenbein e Prods O. Skjærvø. Part 1: Introduction – Text and Translation, Heidelberg, 1991, p. 178.

Sibéria xamânica, a concepção e crença dos 7 céus é generalizada. Em ritos de iniciação, também o xamã escala uma árvore com 7 galhos, que representa sua ascensão pelos 7 níveis celestes⁸². Os pilares cómicos dos *ostyaks* possuem 7 incisões; para os *voglus*, atinge-se o céu subindo por uma escada de 7 degraus. De acordo com Eliade, é provável que o xamanismo tenha desempenhado algum papel na difusão do simbolismo do número 7, visto que, aparentemente, esse número representa um importante papel na técnica e no êxtase do xamã.⁸³

⁸² Em algumas culturas, a árvore pode ter 9 galhos e representar 9 realidades celestes. Referências a 12, 16, 17 ou até 33 céus também são encontradas em relatos xamânicos. (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p.6).

⁸³ Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 303-308.

3. A experiência visionária de *Kirdīr*

A viagem ao Além é um tema recorrente na literatura persa antiga, e essas viagens quase sempre têm finalidades didáticas e uma aplicabilidade prática no mundo terrestre. Dentre as narrativas mais completas, encontramos o *Ardā Wiraz Nāmāg* (o “Livro de *Wiraz*, o justo”) e as inscrições de *Kirdīr*, que, apesar de possuírem diversas semelhanças entre si, são interpretadas como possuintes de diferentes níveis de historicidade: *Kirdīr* foi, presumivelmente, uma pessoa que de fato existiu, enquanto *Wiraz* provavelmente é um personagem literário.

O zoroastrismo apresenta outras narrações apocalípticas além das duas supracitadas, tanto apocalipses de caráter histórico quanto de viagens ao Além⁸⁴. *Kirdīr* e *Wiraz* foram protagonistas de apocalipses de viagem ao Além, assim como o rei *Vīštāspa* e o próprio *Zarathuštra*; mas encontramos apocalipses históricos no *Avesta* e também no *Zand ī Vohuman Yašn*, no *Dādestān ī Dēnīg* e o *Rivāyat Pahlavi*.

3.1 As inscrições

Como foi dito anteriormente, as Inscrições de *Kirdīr* são um conjunto de quatro inscrições datadas do séc. III E.C.: KKZ (inscrição de *Kirdīr* na *Ka’aba de Zarathuštra*), KNRb (inscrição de *Kirdīr* em *Naqš-ī Rajab*), KNRm (inscrição de *Kirdīr* em *Naqš-ī Rustam*) e KSM (inscrição de *Kirdīr* em *Sar Mašad*).

Vários viajantes foram ao Irã e reportaram parcialmente o conteúdo dos sítios arqueológicos, e no final do séc. XVII, vemos tentativas iniciais de decifrar o conteúdo das inscrições sassânidas e partas⁸⁵. Em novembro de 1667, Samuel Flower, agente da Companhia das Índias Orientais na Pérsia e comerciante em Aleppo, fez desenhos de vários relevos e personagens de Persépolis e *Naqš- ī Rustam*, incluindo os relevos de investidura de *Ardašīr I* e *Šāpūr I*. Depois de sua morte, seus desenhos e anotações foram encaminhados à *Royal Society* e publicados em 1693, e forneceram a base para as tentativas de decifração de Thomas Hyde.

⁸⁴ Apocalipses históricos são os de cunho escatológico, que narram acontecimentos finais do mundo, julgamentos, etc. Apocalipses de viagem ao Além são, como o próprio nome revela, aqueles que se baseiam em visões do mundo dos mortos, com visões paradisíacas ou infernais.

John J. Collins, *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p.2.

⁸⁵ Edmond Drouin, “Histoire de l’épigraphie sassanide”, *Le Muséon* 17, 1898, pp. 5-14

Posteriormente, cópias exatas foram feitas pelo erudito e explorador dinamarquês Carsten Niebuhr (1733-1815). Seus desenhos, publicados em 1778, incluíam a parte superior esquerda das linhas KNR 1-18, 30-34. No início do séc. XIX, William Ouseley, que estava no Irã entre 1810 e 1815, publicou desenhos de partes da inscrição de KNRm, e alguns outros fizeram o mesmo nos anos posteriores. Uma cópia da maioria das partes legíveis da inscrição foi feita por Niels Westergaard entre 1841 e 1844.

Em 1868, Edward Thomas forneceu transliterações e transcrições para o árabe da inscrição KNRb e do início da KNRm, na qual numerosas palavras foram corretamente transcritas e reconhecidas por meio da similaridade com o persa moderno, hebraico ou árabe.

Diversos arqueólogos e eruditos produziram trabalhos semelhantes, que tiveram grande importância para a evolução linguística e gramatical das inscrições em *Pahlavi*. O relatório final das escavações do *Oriental Institute* foi publicado em 1970 e continha excelentes fotos de todas as inscrições em *Naqš-ī Rustam* e *Naqš-ī Rajab* e, em particular, facilitou o estudo do KNRm, das quais duas novas edições logo apareceram: uma por Christopher J. Brunner em 1974⁸⁶ e uma por Gignoux em 1972⁸⁷, que também produziu um glossário de todas as inscrições conhecidas do Pahlavi e do Parto ainda em 1972⁸⁸. Além disso, o artigo contém uma primeira versão sinótica da introdução à narrativa da visão, nunca antes estudada.

Posteriormente, ele estudou as variantes textuais entre as inscrições, concluindo, dentre outras coisas, que NKRM é uma síntese da KSM⁸⁹. Isso foi criticado por Pierre Lecoq, que, em uma breve nota, enfatizou a alta probabilidade de KNRm e KSM conterem o mesmo texto em vista de um número de passagens idênticas, e propôs várias novas leituras⁹⁰.

De fato, as inscrições KNRm e KSM são praticamente idênticas, e são as únicas onde *Kirdār* relata sua viagem ao Além, as preparações necessárias e a descrição das

⁸⁶ Christopher J. Brunner, "The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdār at Naqš-i Rustam," in Dickran K. Kouymjian, ed., *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy, and History. Studies in Honor of George C. Miles*, Beirut, 1974, pp. 97-113.

⁸⁷ Philippe Gignoux, "L'inscription de Kirdār à Naqš-i Rustam," *Studia Iranica* 1, 1972, pp. 177-205.

⁸⁸ Idem, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes*, CII, Suppl. ser. 1, London, 1972.

⁸⁹ Idem, "Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdār. Genèse et datation," *Le Muséon* 86, 1973, pp. 193-216.

⁹⁰ Pierre Lecoq, "Remarques sur l'inscription de Sar-Mašhad," *Studia Iranica* 1, 1972, pp. 127-31.

visões. Apesar de serem quase iguais, a inscrição de *Sar Mašad* foi considerada o texto original – por razões arqueológicas, não de conteúdo⁹¹.

A inscrição de *Kirdīr* em *Sar Mašad* é a mais longa dentre as quatro e está situada acima de uma pequena cadeia de montanhas ao sul de *Jerreh*. Nas proximidades do sítio arqueológico há o local onde os restos mortais de *Kirdīr* supostamente estariam enterrados.

Na inscrição de *Naqš-ī Rustam*, à direita do grande Relevo de Triunfo de *Šāpūr I*, há uma cópia do texto de *Kirdir* em *Sar Mašad*. A inscrição de KNRm está há alguns quilômetros ao norte de Persépolis.

A inscrição de *Naqš-ī Rajab* se encontra entre Persépolis e KNRm, tem 31 linhas e é datada como sendo contemporânea ao rei *Bahrām II*, meados do ano 290 E.C., de acordo com as análises de Hinz⁹². Esta inscrição corresponde a um pequeno resumo sobre sua carreira.

3.2 A viagem de *Kirdīr*

A viagem ao Além de *Kirdīr* foi conservada nas inscrições de KSM e em KNRm. Tais inscrições são quase idênticas e são utilizadas de forma complementar, uma vez que o estado de conservação das fontes não é dos melhores e muitas vezes trechos inteiros estão apagados, precisando ser reconstituídos.

Em casos extáticos como o do rei *Vīštāspa*, a própria divindade ou um representante seu na terra induz a visão do outro mundo para conferir fé aos incrédulos. O contrário ocorre com o mago *Kirdīr*: ele pede aos deuses que lhe revelem uma prova ou um sinal (*nišān*) do pós-morte para que ele se torne mais confiante (*wištāx*) acerca da existência do paraíso e do inferno como moradas eternas daquele que praticou boas e más ações, respectivamente. Além disso, aquele que posteriormente lesse as inscrições também seria ajudado e teria sua fé restaurada.

KSM 25-34/ KNRm 49-58

Pedi aos deuses então, eu disse isso, que se você, ó Deus, é capaz mesmo, me mostre o caminho para ir ao céu e ao inferno e lá a mim você mostre sua aparência para que [...] salvo [...] vá com perseverança <?>[...] E aquele que está no caminho reto, seu próprio

⁹¹ Philippe Gignoux, “Étude des variantes textuelles des inscriptions de Kirdīr. Genèse et datation,” *Le Muséon* 86, 1973, p. 213.

⁹² Cf. Hinz, o.c., p. 189; cap. IX “Kardars Felsbildnisse”.

*dēn*⁹³ o conduzirá ao paraíso; e aquele que está no caminho da danação, também o seu próprio *dēn* o conduzirá ao inferno [...]

Assim, ela pode me aparecer agora em esta vida no momento [que eu morrer], onde a [minha] *dēn* virá [ao meu encontro]. E se [eu estiver] salvo, [portanto] minha própria *dēn* poderá aparecer [a mim] como aquela que marcha para o Paraíso, e se eu estiver em danação, portanto ela poderá aparecer a mim como aquela que conduz ao inferno⁹⁴.

Além de apelar ao fato de que precisa de provas mais lúcidas acerca da realidade após a vida, *Kirdīr* também faz uso do argumento de que merece conhecer essa realidade porque serviu arduamente e com lealdade aos deuses durante sua vida. A viagem teria a utilidade prática de confirmar a veracidade do que era conhecido da tradição (*nask*). *Kirdīr* menciona o encontro com o seu *dēn* na forma de uma mulher (apesar de não nomeá-la), que pode aparecer possuindo uma aparência agradável ou repugnante a depender se suas ações na Terra foram boas ou ruins. Essa visão ocorre no momento inicial do transe, e não é possível através das fontes identificar se houve ou não uso de enteógenos, apesar de que, dado o contexto de viagens ao Além no zoroastrismo, é provável que tenha sido utilizado cânhamo e vinho⁹⁵.

A narração da viagem ao Além é a única parte dos textos que está na primeira pessoa do plural e em que o protagonista não é especificamente *Kirdīr*, mas uma espécie de dublê. A expressão “*ān mārd kā nā owōn chōn Kirdīr hāngīrb*”, que significa exatamente “aquele homem que é assim como ele, que tem o mesmo corpo que *Kirdīr*”, designa uma espécie de desdobramento de *Kirdīr*. Outro ponto intrigante é o fato de que a viagem ao Além, diferentemente das demais partes das inscrições, não é narrada por *Kirdīr*, mas sim pelos *lysyk*, personagens considerados um tanto quanto enigmáticos, visto que não há conhecimento da palavra em nenhum outro texto *Pahlavi*. MacKenzie propõe que seriam as almas dos justos que acompanham o dublê de *Kirdīr*, ou almas de mortais que iniciam a viagem ao mesmo tempo; de forma similar, Skjærvø defende que os *lysyk* sejam almas dos falecidos que atuam como médiuns, guiando a alma do viajante.

⁹³ “*Dēn*” é uma palavra em *Pahlavi* que, apesar de ser comumente traduzida como “religião” (cf. MacKenzie p.26), tem um significado muito mais abrangente, pois transmite a ideia de costumes, tradições e leis religiosas.

⁹⁴ Philippe Gignoux, *Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dans l’Iran Ancien*, in: *Journal Asiatique* 267, 1979, pp.251-252.

⁹⁵ Philippe Gignoux, *Les quatre inscriptions du Mage Kidir. Textes et concordances*, Collection des sources pour l’histoire de l’Asie centrale pré-islamique II/I = *Studia Iranica*, cahier 9, Paris, 1991, pp. 76-77.

A parte da inscrição correspondente à viagem ao Além se inicia em medias res, com uma fala de um *rehīg*⁹⁶. De acordo com as fontes, os *lysyk* estão sentados durante o *ēwēn mahr*, e o trabalho deles é relatar o que é visto, como veremos mais adiante. A expressão *ēwēn mahr* se refere, provavelmente, ao ritual que leva ao estado de morte aparente de *Kirdīr* ou ao estado per si. A palavra *ēwēn* significa “costume, prática costumeira”, enquanto *mahr* denota um discurso divinamente inspirado⁹⁷. Segundo Skjærvø, a expressão faria referência ao ritual celebrado para induzir a viagem, e nesse ritual os *lysyk* participariam como sendo os “médiums” que acompanham o viajante e narram a experiência; já MacKenzie propõe a tradução como “morte aparente”, termo usado por Mircea Eliade para descrever o estado de inconsciência dos xamãs em viagem – Gignoux concorda com essa tradução.

KSM 34 / KNRm 58

Então os *lysyk* haviam se sentado (*nišāst hēnd*) no [durante?] o *ēwēn mahr* – eles disseram.

Durante a viagem, diversos personagens vêm ao encontro de *Kirdīr* e os *lysyk*, e eles são denominados como *Šahryār* (palavra que pode designar um senhor, general, rei, príncipe ou cavaleiro). Esses protagonistas possuem uma série de peculiaridades, o que nos permite traçar paralelos com outros personagens encontrados em demais fontes zoroástricas – apesar disso, em nenhuma outra fonte essas pessoas são descritas pela palavra *Šahryār*.

3.2.1 O primeiro *Šahryār*

O primeiro *Šahryār* é descrito como uma espécie de príncipe da cor da aurora/resplandecente (*spēdagān*) que, montando um cavalo, porta um estandarte (*drafš*).

KSM 34-35 / KNRm 59

Vemos um príncipe, brilhante [da cor da aurora], sentado em um nobre cavalo e que possui [na mão] um estandarte [lacuna].

Esse príncipe foi identificado por Kellens como sendo o *fravaši*⁹⁸ de *Kirdīr*⁹⁹, posição da qual Gignoux discordou¹⁰⁰, alegando que o personagem é na verdade *Vohu*

⁹⁶ Palavra em *Pahlavi rehīg* (sing.) é equivalente a *lysyk* (pl.). A palavra *rehīg* provavelmente significa algo como “cocheiro”, visto que é presumivelmente derivada da palavra usada para designar carruagem.

⁹⁷ David Neil MacKenzie, “Kerdir’s inscription”, in *The Sasanian Rock Reliefs at Naqš-e Rostam. Naqš-e Rostam 6, Iranische Denkmäler. Lief. 13. Reihe II: Iranische Felsreliefs I*, Berlim, 1989, pp. 67-68.

⁹⁸ *Fravaši* é uma palavra em avéstico (*Pahlavi fraward, frawahr, frawaš, frawaxš*) que designa um poderoso ser sobrenatural, geralmente retratado como um guerreiro com poder de conceder proteção ou

Manah / Vahmān, um *Ameša Spenta* que, segundo outras fontes, sai ao encontro da alma. A associação desse cavaleiro com um *fravaši* reside no fato de que um epíteto atribuído aos *fravašis* é “aqueles que portam um estandarte”, como descreve o verso 37 do *Fravardīn Yašt*¹⁰¹. Outra possibilidade é que se trate da divindade *Warahrān*, que, no *Bundahišn*, é chamado como “aquele que carrega o estandarte (*drafš-dār*) da vitória dos deuses”¹⁰².

3.2.2 O segundo *Šahryār*

O segundo *Šahryār* aparece brevemente nas fontes, não sendo possível identificá-lo ou fazer suposições sobre sua identidade.

KSM 35 / KNRm 59

[E aparece] um homem sentado em um trono de ouro [trono áureo de banquete?]. O sócia de Kirdīr aparece e um companheiro está em pé [diante?] dele.

3.2.3 A mulher

Antes do aparecimento do terceiro *Šahryār*, aparece uma personagem ilustre nos relatos zoroástricos de viagem ao Além: uma mulher cuja feição é um reflexo das ações que a pessoa cometeu em vida.

KSM 35-37 / KNRm 59-61

E agora aparece uma mulher oriunda do leste, e nunca antes vimos uma mulher mais preciosa que ela, e o seu caminho [de onde ela vem] é muito luminoso. E agora ela avança e saúda esse homem que é como o sócia de Kirdīr colando sua cabeça junto à cabeça dele. A mulher e o homem que é como o sócia de Kirdīr tomam um ao outro pela mão e caminham por uma estrada muito luminosa [...] e caminham para o leste, e o caminho é muito luminoso.

Essa mulher está presente em diversos relatos zoroástricos, sempre representando as ações do morto ou sua religião, e também é comum que esteja acompanhada por cães – comumente dois – e que use uma coroa¹⁰³. No *Ardā Wiraz Nāmāg*, essa mulher é descrita de forma contrária a de *Kirdīr*, como uma mulher que representa as piores ações dos homens e por isso tem sua aparência repugnante. Ela é denominada *daēnā*, a própria “consciência religiosa”.

bênçãos aos que lhes prestam culto. São amplamente associados ao culto dos mortos, visto que no zoroastrismo primitivo o conceito de *fravaši* se misturou com o conceito de *ruwān* (a alma humana).

⁹⁹ Jean Kellens, “Les frauuashis dans l’art sassanide”, *Iranica Antiqua* 10, 1973, p. 136.

¹⁰⁰ Philippe Gignoux, *Les quatre inscriptions du Mage Kidir. Textes et concordances*, Collection des sources pour l’histoire de l’Asie centrale pré-islamique II/I = *Studia Iranica*, cahier 9, Paris, 1991, p. 75

¹⁰¹ Décimo terceiro *Yašt*, devotado ao culto aos *fravašis*. Tem 158 versos e é o mais longo dentre os oito grandiosos *Yašts*. Cf. J. Kellens, ed., *Fravardīn Yašt (1-70)*, *Iranische Texte* 6, Wiesbaden, 1975.

¹⁰² 26.59 [54], ed. Pākzād, 2005, p. 302.

¹⁰³ Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester, 1984, p. 80.

Então um vento fétido e frio veio até mim. E parece que [aquela] alma veio do norte, da direção dos demônios (*dēwas*). E o vento era tão fétido que nunca tinha sido visto no mundo material. E no meio desse vento ele viu sua própria consciência religiosa (*dēn*) e suas ações como uma prostituta (nua, decaída, escancarada). Ela estava com ajoelhada e salivava infinitamente, uma saliva se unido a outra saliva. Ela era como a criatura nociva mais pecaminosa, mais suja e com o pior cheiro.

Então a alma perversa pergunta: “Quem é você? Nunca vi criação de *Ahūramazdā* ou *Angra Mainyu* mais feia e fétida que você”. Então ela diz a ele: “Eu sou suas más ações, [óh] jovem de maus pensamentos, más palavras, más ações e má religião. Por conta da sua vontade e más ações eu sou feia, má, pecaminosa, estragada, fétida, perdedora e hostil tal qual pareço”.¹⁰⁴

3.2.4 O terceiro *Šahryār*

Juntamente à aparição do terceiro *Šahryār*, é relatado um símbolo de importância ímpar às descrições do Além no zoroastrismo, mas que está ausente nos relatos avésticos: a balança (*tarāzūg*). A balança está presente em outras tradições apocalípticas, como a egípcia antiga, que pesa o coração do morto; diferentemente, no zoroastrismo são pesadas as boas ações em contraposição às más. Naturalmente, as ações do sócia de *Kirdīr* não precisam ser pesadas, visto que é ele não é um morto propriamente dito.

KSM 37-39 / KNRm 61-63

E sobre esse caminho pelo qual caminham o homem que é como o sócia de *Kirdīr* e a mulher aparece [agora] um príncipe brilhante sentado em um trono de ouro. Diante dele está uma balança e ele é como aquele que toma [a medida de algo]. E agora a mulher e o homem que é como o sócia de *Kirdīr* estão de pé diante do príncipe e da balança.

E eles (os *lysyk*) disseram: “Esse homem, sócia de *Kirdīr*, e essa mulher avançaram para além do príncipe em direção a leste e por esse caminho muito luminoso”.

Esse *Šahryār* é, claramente, uma representação de *Rašn*, que é uma divindade / espírito benigno que representa o papel de um juiz sábio. Seu nome é derivado da raiz *raz*, que significa “mover-se em linha reta”, podendo também ser utilizado como adjetivo para “justo, reto”, e servindo também como um nome próprio. O décimo-segundo *Yašt* do *Avesta* é dedicado a *Rašn*, apesar de ser classificado como sendo um texto de produção tardia. Embora seu nome não seja conhecido em índico antigo, ele aparece fora do *Avesta* em nomes teofóricos nas Tábuas de Fortificação em Persépolis como *Rašnuka*, *Rašnudāta* e um duvidoso *Rašnubar(a)*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Fereydoun Vahman, Arda Wiraz Namag. The Iranian “Divina Commedia”, London, 1986, pp. 194-195.

¹⁰⁵ William Malandra, “Rašn”, Encyclopædia Iranica, disponível online em <<http://www.iranicaonline.org/articles/rasn-deity>>, acesso em 14 de janeiro de 2018.

3.2.5 O quarto *Šahryār*

A passagem que narra o aparecimento do quarto *Šahryār* é considerada enigmática por conta do aparecimento de uma palavra da qual não temos conhecimento em outros textos e não se repete em nenhuma outra parte da inscrição: *cydyn*.

KSM 38-40 / KNRm 63-64

Agora aparece um outro príncipe resplandecente sentado em um trono de ouro e ele porta um *cydyn* [na?] mão. E [ele] é mais nobre que qualquer outro já visto.

E [quando] eles o viram (os *lysyk*), eles disseram: “parece um *cydyn* terrível, como um [poço] que não tem fundo (*čāh*), ele está repleto de serpentes, escorpiões [?], lagartos e outros animais nocivos (*xrafstar*)”.

O significado da palavra *cydyn* e sua relação com o quarto *Šahryār* é controversa. Em primeiro lugar, não há nenhuma espécie de preposição que una a palavra *cydyn* à mão, de modo que não sabemos se o *cydyn* está junto à mão, na mão ou se a mão é, ela mesma, o *cydyn*. Aceitando-se a ideia intuitiva de que o *cydyn* está na mão do *Šahryār*, ainda restaria saber o que ele é ou representa. Dada a descrição dos *lysyk*, Skjærvø defende que o que o tem na mão poderia ser uma espécie de poço ou balde em miniatura ou uma maquete do inferno¹⁰⁶.

Gignoux, por outro lado, apesar de não negar em absoluto a proposta de Skjærvø, acredita que seja mais provável que a palavra *cydyn* esteja relacionada ao parto *cydyg* ou ao sogdiano maniqueu *cytyy*, palavras que significam “demônio, espírito”. Ainda de acordo com Gignoux, a palavra *cydyn* está provavelmente fazendo referência aos demônios / espíritos malignos *Xēšm* e *Astwihād* que, de acordo com *Mēnōg ī Xrad*, estão nos perímetros da ponte *Činvat* juntamente aos espíritos benignos *Mihr*, *Srōš* e *Rašn*. O quarto *Šahryār* seria provavelmente *Mihr* segurando pela mão um ou ambos os demônios, para impedir que eles se aproximassem do sócia de *Kirdīr*¹⁰⁷. Há, ainda, a possibilidade de que o seja na verdade uma representação da divindade indo-iraniana *Yama*, o “rei dos mortos”.

¹⁰⁶ Prods Oktor Skajervo, “Kirdir’s Vision’: Translation and Analysis”, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983 [publicação 1985], p. 298.

¹⁰⁷ Philippe Gignoux, *Les quatre inscriptions du Mage Kidir. Textes et concordances*, Collection des sources pour l’histoire de l’Asie centrale pré-islamique II/I = *Studia Iranica*, cahier 9, Paris, 1991, pp. 76, 96.

De acordo com Grenet, *cydyn* seria uma espécie de concha utilizada para adicionar lenha ao fogo. A concha desempenha um papel importante nos ritos funerários zoroástricos, como ilustrado nos ossuários da Ásia Central¹⁰⁸.

Por fim, não devemos descartar a hipótese de que *cydyn* seja na verdade a forma plural da palavra *citi*, que significa “castigo”, a construção frasal ficando portanto “e os castigos estão em sua mão”, “os castigos parecem terríveis como um poço...”. O problema dessa teoria é que a formação gramatical de *cydyn* (*čayan*, *čayēn*) aparece com o determinativo “*l*”, “um”, que, a princípio, só pode ser utilizado no singular.

3.2.6 A ponte *Činvat*

A ponte *Činvat*, que já foi abordada anteriormente, significa “a ponte do separador” e separa o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Para os justos, ela tem a largura de nove comprimentos de lanças, e para os ímpios é estreita como o fio de uma navalha¹⁰⁹. Abaixo da ponte encontra-se o inferno e além dela encontra-se o paraíso. Essa descrição está muito bem elaborada nas inscrições de *Kirdīr*:

KSM 40-43 / KNRm 64-66

Eles (os *lysyk*) que estavam sentados [durante] o *ēwēn mahr*, quando viram esses vários répteis do Inferno, que eram enormes, ficaram muito nervosos e disseram: “Não há outro caminho para vocês que não seja essa ponte que conduz sobre o poço... Todavia, vocês, digam o que vocês veem.”

Eles (os *lysyk*) disseram: “Uma borda afiada passa sobre esse poço como uma ponte. E essa mulher e esse homem que é como o sócio de *Kirdīr* chegam à ponte e ali ficam parados de pé. A ponte se torna mais larga, e agora parece maior em largura do que em comprimento. E essa mulher e esse homem que é como o sócio de *Kirdīr* se mantêm de pé.”

Esse é o único local nas inscrições onde os *lysyk* reagem de alguma forma, demonstrando medo perante a estreita ponte. Até então, eles detinham a função de apenas narrar os acontecimentos, sem influenciar ou reagir aos mesmos.

A representação da mulher como sendo bela já era um prelúdio de que a ponte *Činvat* se alargaria para a passagem de *Kirdīr*, visto que a aparência graciosa da mulher é uma representação de suas boas ações, palavras e pensamentos. Dessa forma, ele poderia atravessar em segurança e não cair no inferno, que, cheio de animais pestilentos, reside abaixo da ponte.

¹⁰⁸ Frantz Grenet, “Crise et sortie de crise en Bactriane-Sogdiane aus IVe-Ve siècles: De l’héritage antique à l’adoption de modèles sassanides”, in *La Persia e L’Asia centrale da Alessandro al X secolo*, Roma, 1996, p. 385, figs. 13-14.

¹⁰⁹ Denkart, IX, 20.3.

3.2.7 O quinto *Šahryār*

Com a visão da ponte, a viagem de *Kirdīr* se aproxima do fim e o último *Šahryār* aparece.

KSM 43-44 / KNRm 66-68

E eles (os *lysyk*) disseram assim: “Aparece um outro príncipe resplandecente, precioso e mais precioso que qualquer outro já visto. E ele [vem] do outro lado da ponte e agora chega à ponte e pega nas mãos da mulher e do homem que é como o sócia de *Kirdīr*. E o príncipe avança sobre essa ponte e eles, o homem que é como o sócia de *Kirdīr* e a mulher, vão atrás e eles atravessam a ponte, chegando ao outro lado, e agora marcham em direção ao leste.”

A identificação mais provável do quinto *Šahryār* é com *Srōš*¹¹⁰, um dos espíritos benignos que ficam nos intermédios da ponte. No relato de *Ardā Wiraz Nāmāg*, é *Srōš* que, na companhia de *Ādur*, divindade que representa o Fogo Divino, recebe *Wiraz* frente à ponte *Činvat*. Para a travessia da ponte, *Wiraz* tem a companhia de *Srōš*, *Ādur*, *Mihr*, *Rašn*, o Bom Caminho, *Wahrām* e *Aštād* – praticamente, todos os personagens que *Wiraz* encontra anteriormente se reúnem para ajudá-lo na travessia da ponte.

Uma das razões para que os viajantes ao Além precisem ser escoltados por seres superiores é que o mundo inferior indo-iraniano, tal qual o grego e o índico (dentre outros), é protegido por ferozes cães guardiães.

A partir desse ponto, a inscrição de *Naqš-ī Rustam* é praticamente ilegível, restando a inscrição *Sar Mašad*, que também apresenta elevadíssimo grau de ilegibilidade. Dessa forma, o fim das inscrições é considerado mais deficitário, e muitas vezes frases inteiras precisaram ser reconstituídas.

3.2.8 O palácio de *Ahūramazdā*

Em relatos apocalípticos de viagem ao Além, é comum que a etapa final seja o encontro do viajante com a divindade, confirmando e reafirmando o caráter e a função religiosa da experiência.

KSM 45-52 / KNRm 68-73

[E agora] um palácio (*āywan*) [aparece]. Aparece no céu e [o] príncipe [caminha] na frente do homem que é como o sócia de *Kirdīr* e a mulher [está] do homem [sócia de *Kirdīr*] [...] da mão. E eles entram no palácio.

E eles [os *lysyk*] disseram: “Nunca antes vimos nada mais nobre e mais luminoso que aquele que [...] posicionado sobre [...] [e] esse príncipe avança e à frente do palácio há

¹¹⁰ Prods Oktor Skajervo, “Kirdir’s Vision”: Translation and Analysis”. *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983 [publicação 1985], p. 302.

um trono de ouro [...] novamente [...] o homem que é como o sósia de *Kirdār* [...] [e agora] esse homem, sósia de *Kirdār*, e a mulher sobem às alturas, muito acima [...]"

E eles [os *lysyk*] disseram assim: "Agora esse [...] um trono de ouro [...] e o sósia de *Kirdār* [...] e a mulher entraram e se sentaram sob o *rōzan*¹¹¹ de *Wahrān*.

Agora o sósia de *Kirdār* [come?] pão, carne e vinho [...] à leste [...] muitas [pessoas] avançam para o encontro, e esse homem, sósia de *Kirdār*, reparte abundantemente e lhes dá [o pão, a carne e o vinho]. E esse [príncipe?] aponta o dedo ao homem sósia de *Kirdār*, e ele sorri. E ele (sósia de *Kirdār*) [...] presta [homenagem?] [...]."

O trecho acima faz referência a dois palácios distintos. Há a hipótese de serem representações de dois diferentes níveis do céu, tal como defende Skjærvø. No entanto, nenhum outro texto que tenha chegado até nós comenta de algum palácio em níveis menos elevados do paraíso. Dado isso, creio que o primeiro palácio possa se tratar do próprio *Garōdmān*, que, apesar de ser uma palavra comumente traduzida por paraíso, significa literalmente "Casa do Som / Casa do Canto". Dali, *Kirdār* e a mulher são elevados e há um trono áureo, e ali eles também celebram e participam do jantar da imortalidade. Esse segundo palácio é, muito provavelmente, o palácio de *Ahūramazdā*, local mais elevado do paraíso e também o passo final da viagem de *Ardā Wiraz*:

Depois, o piedoso *Srōš* e o anjo *Ādur* seguraram minha mão e me tiraram daquele lugar escuro, terrível e tenebroso, e me levaram para a luz eterna, para a morada de *Ahūramazdā* e seus *Ameša Spentas*.

Quando eu me precipitei para oferecer uma sudação a *Ahūramazdā*, ele foi gracioso e me prestou saudação: "Seja bem-vindo, *Ardā Wiraz*, mensageiro zoroástrico! Vá para o mundo material e, como você viu e compreendeu, fale verdadeiramente [às pessoas] que Eu estou aqui e que eu sou *Ahūramazdā*. Todos aqueles que falam o verdadeiro e correito, eu honro e eu sei. Diga [isso] aos sábios.

E quando *Ahūramazdā* falou dessa maneira, fiquei espantado, porque vi uma luz, mas não vi ninguém. Eu também ouvi uma voz e eu entendi que dizia "Esse é *Ahūramazdā*".

Como vemos, *Ahūramazdā* impede que o recém-chegado *Wiraz* se apresse em saudá-lo, ao invés disso, ele se adianta e o saúda antes. Provavelmente a inscrição de *Kirdār* trata de um episódio semelhante quando diz "E esse [príncipe?] aponta o dedo ao homem sósia de *Kirdār*, e ele sorri. E ele (sósia de *Kirdār*) [...] presta [homenagem?]".

O *Šahryār* que aparece no primeiro palácio pode ser *Ādur*, o Fogo, o que corroboraria com a afirmação "Nunca antes vimos nada mais nobre e mais luminoso

¹¹¹ MacKenzie provisoriamente transformou *rōzan* em "radiância, luminosidade" (seguido por Gignoux, op. cit, 1991, p. 98: "*lumière*"). Mas, de fato, o significado de *rōzan* é "janela" e é usado especificamente no contexto astrológico e esotérico das "janelas do céu" através das quais o sol entra e sai, acompanhado pela lua, as estrelas e os planetas, que de acordo com o *Bundahišn* (5B.3, Ed. PākHzād, 2005, pp. 81-82), estão amarrados ao sol e portanto seguem seu curso. Ainda de acordo com o *Bundahišn* (28.4, Ed. PākHzād, 2005, p. 330), o paraíso (*Garōdman*) tem duas janelas para permitir que seus residentes ouçam o som dos músicos do lado de fora, que deleita e agrada a alma.

que aquele que [...]”. Caso esse *Šahryār* seja *Ādur*, teríamos um paralelo com o fogo do céu da imortalidade na tradição indiana. Apesar disso, é muito possível que seja o mesmo *Šahryār* que acompanhava *Kirdīr* na travessia da ponte *Činvat*, provavelmente *Srōš*.

A aparição dos alimentos “pão, carne e vinho” representam, provavelmente, as oferendas rituais nos sacrifícios pelas almas, como descrito na inscrição de *Šāpūr* : “diariamente, um cordeiro, um módio e meio de pão e quatro medidas (*pās*) de vinho”¹¹². Além disso, pode ser uma referência ao banquete da eternidade, que aparece em diversas viagens ao Além e que tem profundas ressonâncias indo europeias, sobretudo no que tange acerca da ingestão de ambrosia.

3.3 A conclusão da viagem

Por fim, a visita ao Além termina e é hora de *Kirdīr* retornar ao mundo dos vivos para que confirme a realidade da vida após a morte e restaure a fé dos demais. A inscrição termina dessa forma:

E [os deuses me fizeram] eu, *Kirdīr*, de boa reputação e estima e [em seguida, eu assim orei]: “Mostrai-me [o além] do mundo dos mortos propriamente, o meio [de se alcançar] o Paraíso e o Inferno, e a confissão da salvação ou da danação, de maneira [que] fui um bom servo, bem disposto [para com] os [deuses e os senhores].

Porém, em seguida, quando os deuses me mostraram as coisas próprias do mundo dos mortos, [logo] me tornei um servo melhor, muito bem disposto [para com os deuses] e mais generoso e mais certo para com minha alma e para com os *Yasnas* e outros ofícios que foram cumpridos na corte, e tornei-me mais confiante.

E aquele que ver esse texto [e recitá-lo], que ele seja generoso e direito para com os deuses, os senhores e sua própria alma, e o mesmo para com os *Yasnas* e [outros] serviços da religião zoroástrica [que são atualmente] cumpridos [entre os vivos]. Que ele seja mais fiel e não seja incrédulo com as coisas do Além. E ele se firmará por certo que há que um paraíso [e que há um inferno, que aquele que fizer o bem, alcançará o paraíso, e aquele que é] pecador, será jogado no Inferno. E sobre seu corpo ósseo prevalecerão a boa reputação e a prosperidade, e sobre sua alma óssea prevalecerá [a salvação], tal como ocorreu a mim, *Kirdīr*.

Eu escrevo esse texto pela mesma razão que eu, *Kirdīr*, [selei] desde o início os testamentos e convenções [relativas] aos fogos e aos sacerdotes [provenientes] dos soberanos e senhores, e meu nome foi escrito frequentemente em [diferentes] lugares nos testamentos e nas convenções e nos registros, de maneira que aquele que tardiamente ver uma convenção, um registro, um testamento ou outro texto, [eis que saberá que eu sou *Kirdīr* sob as ordens de *Šāpūr* , rei dos reis, fui nomeado *herbed*, e sob *Ohrmozd*, rei dos reis, e *Bahrām*, rei dos reis], fui nomeado ‘*Kirdīr*, *mowbed* de

¹¹² David Neil MacKenzie, “Kerdir’s inscription,” in *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-e Rostam*. Naqsh-e Rostam 6, *Iranische Denkmäler. Lief. 13. Reihe II: Iranische Felsreliefs I*, Berlin, 1989, pp. 69-70.

Ohrmozd, e sob *Bahrām*, rei dos reis, filho de *Ohrmozd*, fui nomeado ‘*Kirdīr*, *mowbed* do bem-aventurado *Bahrām* e *Ohrmozd*’.”

Fica claro que o objetivo da viagem, que era conhecer a realidade do mundo dos mortos e, através dela, se tornar mais confiante de sua própria religião, foi alcançado. Além disso, a viagem de *Kirdīr* tem como objetivo não apenas restaurar sua própria fé, mas a de todos os que estivessem atordoados e que, ao ler suas inscrições, pudessem ter mais certeza do caminho que trilharão após a morte.

Conclusão

Kirdīr ainda é, mesmo entre iranólogos, um personagem deveras negligenciado. Todavia, suas inscrições, apesar de parcialmente ilegíveis, são essenciais para a compreensão do desenvolvimento do zoroastrismo sob a jurisprudência sassânida.

As inscrições de *Kirdīr* nos mostram a influência que ele teve política e religiosamente, mas a dúvida ainda permanece quanto ao porquê de seu nome ter sido esquecido na literatura *Pahlavi* e islâmica. Uma hipótese é a de que quando as inscrições foram cobertas por areia ou se tornaram muito ilegíveis, *Kirdīr* simplesmente foi esquecido – o que talvez tenha sido estimulado pela antipatia que ele nutria por Narses, o primeiro usurpador da dinastia sassânida¹¹³.

Há, ainda, especulações de que ele poderia ter sido rebaixado por Narses, que aparentemente reviu algumas políticas sassânidas, especialmente no que tange a perseguição de minorias religiosas¹¹⁴. Além disso, ele considerou *Bahrām III* e provavelmente *Kirdīr* como usurpadores¹¹⁵, o que pode facilmente explicar uma censura sobre seu nome e feitos.

Menos provável é a hipótese de que ele não tenha existido, e sim que foi um personagem criado no intuito de justificar religiosamente a ascensão do Império Sassânida.

Apesar dos vácuos em sua história, como informações acerca de suas origens, sua filiação e suas ideias; é certo que ele foi um personagem de importância fundamental na formação de uma poderosa hierarquia zoroástrica com apoio do Estado e na consolidação do zoroastrismo, preservando-o como religião oficial do Estado e agindo em prol da unificação da doutrina zoroástrica e seus cultos.

¹¹³ Jean de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart*. Quatre conférences données à l'Université de Paris sous les auspices de la Fondation Ratanbai Katrak, Paris, 1958, p. 59.

¹¹⁴ Vladimir Lukonin, *Kul'tura sasanidskogo Irana, Iran v III-V vv., ocherki po istorii kul'tury* (Culture of Sasanian Iran: Iran in the 3rd-5th centuries CE; an essay in cultural history), Moscow, 1969, p. 121.

¹¹⁵ Cf. Duchesne-Guillemin in *Camb. Hist. Iran* III(2), 1983, p. 885

Anexos

I - Ardašīr I, AR dracma, tipo SNS IIIa(4a)/3a(2b); cunhagem/grupo C ("Ctesiphon").
Kunsthistorisches Museum Wien, Münzkabinett; Alram and Gyselen, 2003, no. 125.



II - *Bahrām II*, AR dracma, tipo SN XI/3. Numismatic Central Card File, Institute for
Numismatics and Monetary History, University of Vienna.



III - *Šāpūr II*, AR dracma, tipo Ib1/3a, cunhagem I ("Ctesiphon"). Bibliothèque
nationale de France, Cabinet des Médailles, Paris; Schindel, 2004, no. 106.



Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

- ASANA, Hoshang J.; HAUG, Martin; WEST, Edward W. *The Book of Arda Viraf*.
Bombay: Government Central Book Depot, 1872.
- FRYE, R. N.. "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqš-I Rajab", in: *Indo-Iranian Journal*, 1965, p. 211-225.
- GIGNOUX, Philippe. "Deux mots pehlevies de l'inscription de Kartir" in: *Journal Asiatique* 255, 1967, pp. 355-339.
- _____. "L'inscription de Kartir à Sar Mašhad" in: *Journal Asiatique* 256, 1968, pp. 387-418.
- _____. "L'inscription de Kartir à Naqš-i Rustam" in: *Studia Iranica* 1, 1972, pp. 177-202.
- _____. "Corps osseux et ame osseuse: essai sur le chamanisme dans l'Iran Ancien" in: *Journal Asiatique* 267, 1979, pp. 41-79.
- _____. "Les voyages chamaniques dans le monde iranien" in: *Acta Iranica* 21, 1981, pp. 244-265.
- _____. "Ardā Wīrāz" in: *Encyclopædia Iranica*, edição online, New York, 1996-.
Acessado em 21 de janeiro de 2018. <<http://www.iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz>>
- NYBERG, Henrik S. *Manual of Pahlavi*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968.

Fontes secundárias:

- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: Pouvoir, Droit, Religion*. Vol.2. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- BOYCE, Mary. "Zoroaster the priest". in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33, 1970. Pp.22-38.
- _____. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London / New York: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- _____. "On the Antiquity of Zoroastrian apocalyptic". in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1984. Pp.57-75.

- _____ e GRENET, Franz. *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*. Vol. 3. New York: Brill, 1991.
- CHAUMONT, Marie Louise. “L’inscription de Kartīr à la ‘Ka‘bah de Zoroastre: (texte, traduction, commentaire)”, in: *Journal Asiatique*, 1960, pp. 339-380.
- _____. “Conquêtes sassanides et propagande mazdéenne”, In: *Historia* 22, 1973, pp. 664-710.
- COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens da crença no apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COOK, David. “Hadith, Authority and the End of the World”. in: *Oriente Moderno* 21, 2001. Pp.1-22.
- _____. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton, 2003.
- COLLINS, John J. (ed.). “Persian Apocalypses”. in: *Semeia* 14, 1979. pp.207-217.
- _____. “The Apocalyptic Genre”. in: *The Apocalyptic Imagination*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998. Pp.1-42.
- DHALLA, Maneckji N. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GNOLI, Gherardo. *De Zoroastre à Mani*, Qatre leçons au Collège de France, Travaux de l’Institut d’Etudes Iraniennes, Paris, 1985.
- _____. *The Idea of Iran*, Serie Orientale Roma LXII, Roma, 1989.
- GRENET, F.. “Observations sur les titres de Kirdir”, in: *Studia Iranica* 19, 1990, pp. 87-94.
- HAUG, Martin. *Essay on the Pahlavi Language*. Stuttgart: Carl Grüniger, 1870.
- HENNING, Walter B. “Mani’s last journey”, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1942, p. 941-953.
- _____. “The Inscription of Sar-Mashad”, in: *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, parte III, volume II, Londres, 1955.

- _____. "The Inscription of Naqs-i Rostam", in: *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, parte III, volume II, Londres, 1957.
- HINZ, W.. "Mani and Karder", in: *La Persia nel medioevo*, Roma, 1971, p. 485-499.
- HULTGARD, Anders. "Ecstasy and vision". in: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982. Pp.218-225.
- MACKENZIE, David N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press, 1986.
- SKJÆRVØ, P. Oktor. "Kirdir's Vision: Translation and Analysis", in: *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 16, 1983, pp. 269-306.
- SPRENGLING, Martin. "Kartīr, Founder of Sasanian Zoroastrianism", in: *The American Journal of Semitic Languages* 57, 1940, pp. 197-228.